REVUE APOLOGÉTIQUE

REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

DIRECTEURS

S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

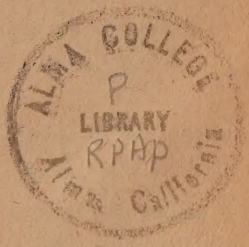
MM. J. VERDIER & J.-V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris*

VINGT-TROISIÈME ANNÉE

1927

TOME XLIV

Janvier-juin



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXVII

40483

V.44
1927:1

REVUE APOLOGÉTIQUE

A NOS LECTEURS

Nous sommes persuadé que nos lecteurs rendent hommage à l'effort entrepris pour conserver et augmenter la tenue doctrinale qui a fait dans le passé la réputation de la Revue Apologétique. *Plus que jamais, notre Revue correspond aux nécessités de l'heure présente : est-il utile de mentionner l'offensive anti-chrétienne dont la collection « Christianisme » du Dr Couchoud est à la fois le symbole et l'instrument ? Il ne s'agit pas d'entretenir des polémiques irritantes: comme par le passé la* Revue *a pour rôle de* répandre la lumière. *C'est pourquoi elle s'adresse aux* croyants *qui désirent connaître la Vérité jusqu'en ses profondeurs et aux* incroyants *qui la cherchent en toute sincérité.*

Dans cet esprit, nous avons le plaisir d'annoncer à nos lecteurs deux heureuses nouvelles : 1° *La Revue* Apologétique *paraîtra désormais tous les mois, à la demande de plusieurs abonnés. Cette innovation permettra* de publier in-extenso *dans le même numéro la plupart des articles ou chroniques. Nous faisons remarquer que le nombre des pages au numéro est porté à* 128 *au lieu de* 64 ; 2° *pour accentuer notre effort dans le sens défini plus haut, la direction de la Revue a confié la charge de rédacteur en chef à M. Bruno de Solages. Nos lecteurs ont eu l'occa-*

sion d'apprécier à sa valeur le talent de M. L. de Solages, qui récemment encore s'affirmait à la Semaine des Ecrivains catholiques. *Il ne nous appartient pas de dévoiler les projets de notre rédacteur en chef: nous sommes en mesure d'assurer qu'il restera fidèle aux directives laissées par les fondateurs de la Revue. Nous pouvons seulement ajouter que, par ses soins, elle ne pourra manquer de devenir plus actuelle, plus vivante et plus utile.*

***

Une hardiesse du catholicisme :

Les six nouveaux évêques chinois

Six nouveaux évêques chinois, les premiers de leur race, sacrés à Rome le 28 octobre dernier par Sa Sainteté le Pape Pie XI, qui les avait fait venir exprès, sont à Paris depuis quelques jours et, à part un court voyage en Belgique et en Hollande, y resteront jusqu'à leur départ pour Marseille où ils s'embarqueront vers la fin de janvier.

Il est remarquable que le Gouvernement français, loin de prendre ombrage d'une initiative qui présage, pour un avenir, d'ailleurs indéterminé, l'extinction progressive du protectorat des missions, s'y montre plutôt sympathique. L'attitude du Ministre de France à Pékin en est une preuve et les compliments échangés tout récemment à l'Elysée, entre le Président de la République et le nouveau Nonce apostolique, en donnent également la sensation. Le terrain choisi pour la manifestation des bons sentiments réciproques a été le terrain missionnaire. L'éloge adressé par le Nonce au rôle missionnaire de la France a eu pour contre-partie l'hommage d'admiration, rendu par le Président, au grand Pape, ami et organisateur des missions. Il semble bien, tant les termes furent chaleureux, qu'il n'y ait de ce côté aucun nuage, et que, sincèrement, on se réjouisse de se trouver en collaboration dans une œuvre éminemment intéressante pour la civilisation et le bien de l'humanité.

Observons en passant combien il est réconfortant pour les missionnaires de sentir que leur dévouement ne profite pas seulement aux pays lointains auxquels ils consacrent leur vie, mais que, devenus pour leur Patrie tant aimée un sujet de juste fierté, ils sont de plus, entre elle et l'Eglise, un lien également apprécié de l'une et de l'autre.

Félicitons-nous aussi de voir, dans une circonstance à certains points de vue délicate, notre France si bien inspirée. Son attitude présente est la meilleure preuve de la loyauté et du désintéressement qui l'ont animée et l'animent encore dans l'exercice de son protectorat séculaire. Uniquement soucieuse de faire donner aux traités existants — tant qu'ils existent — tout ce qu'ils peuvent procurer de sécurité à ses protégés, elle laisse à ceux-ci toute liberté et facilité d'organiser leur propre avenir, et montre qu'une seule chose la préoccupe : satisfaire à ses engagements, accomplir son devoir.

Félicitons-nous, dis-je, car cette loyauté, si digne de la France, est en même temps pour elle la meilleure des politiques.

Une question délicate se pose en effet pour les évêques chinois. Lorsque, après avoir recueilli au cours de leur voyage les témoignages unanimes du respect et de la sympathie des catholiques de tous pays, ils auront rejoint leurs postes lointains et pris, dans des régions très différentes, au nord, au centre, à l'est de leur immense pays, le gouvernement des diocèses qui leur sont confiés, quelle sera leur position vis-à-vis des autorités chinoises ? Celles-ci reconnaîtront-elles en eux des prélats ? des chefs ? Ne verront-elles en eux que des sujets ? et peut-être des sujets suspects par leurs sympathies étrangères ? Comment le prévoir ? Savons-nous seulement ce que sera l'autorité chinoise dans un mois..., dans six mois..., dans dix ans ? Sera-t-elle une ou multiple ? D'où lui viendra son mandat ? Où prendra-t-elle ses inspirations ?

L'Eglise, confiante aux promesses qu'elle a reçues de son divin Fondateur, ne perd pas son temps à scruter le mystère d'un avenir impénétrable. Mais elle sait qu'elle a les siècles devant elle et, sans reculer devant des risques qu'elle connaît parfaitement, elle donne les mots d'ordre qu'elle sait convenir à chaque époque. L'arbuste cultivé longtemps dans une serre, souffrira plus ou moins, c'est inévitable, le

jour où il sera transplanté en pleine terre. Il faut pourtant le transplanter si l'on veut qu'un jour il devienne un grand arbre. C'est le cas des Missions le jour où elles deviennent diocèses indigènes. L'Eglise s'y attend et ne s'en effraye pas.

Faisons comme elle. Gardons-nous d'illusions trop naïvement optimistes, mais, confiants en l'avenir, comprenons ce que signifient les présentes initiatives de Rome, et rendons-nous compte de leur véritable portée.

Ce que signifie à première vue le sacre des premiers évêques chinois, ce qu'il met en évidence aux yeux de tout le monde, c'est que les longs travaux des missionnaires de Chine n'ont pas été vains. Car si le Saint-Siège peut, d'ores et déjà, recruter un épiscopat chinois, c'est évidemment qu'il existe un clergé chinois déjà nombreux et bien formé, et, s'il y a là-bas un tel clergé, c'est parce qu'il y existe un fonds solide de population chrétienne. Tout cela, c'est l'œuvre des missions. Certes, on le savait déjà, et si un catholique cultivé l'ignore encore, il n'est pas excusable. Mais si depuis longtemps on le savait, aujourd'hui, on le « réalise » au sens anglais du mot, c'est-à-dire qu'on le touche du doigt, comme une réalité revenue palpable.

Arrêtons-nous un instant et saluons avec respect la patience magnanime, la clairvoyance désintéressée du long effort missionnaire.

Une fois pris — aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles — le contact avec les vieilles et puissantes civilisations de l'Extrême-Orient, l'Eglise s'aperçut vite qu'elle ne s'en ferait pas accepter tant qu'elle garderait l'apparence d'une institution étrangère. Il lui fallait à tout prix se nationaliser, devenir chinoise en Chine, indienne aux Indes, comme elle est française en France ou espagnole en Espagne. C'était un long détour à prendre et qui sans doute exigerait des siècles. Mais les siècles n'effraient pas l'Eglise et son mot d'ordre aux missionnaires des temps modernes est, depuis l'institution de la Sacrée Congrégation de la Propagande, celui qu'ex-

prime en termes aussi simples que nets, l'article 3 du règlement des Missions Etrangères (vieux de 250 ans). En voici le texte : « 1° Dans les lieux où il y a déjà des chrétiens, former et élever à la cléricature « les sujets qu'on en trouvera capables ; 2° Prendre « soin des chrétiens existants ; 3° Travailler à la con- « version des infidèles en sorte qu'on préfère, autant « que les circonstances le permettent, le premier ob- « jet au second et le second au troisième. »

Pour mettre en train la réalisation d'un tel programme, il fallait un instrument. Ce fut la Société des Missions-Etrangères, fondée à Paris en 1658, 35 ans après la Sacrée Congrégation de la Propagande et selon son esprit. Quand ses premiers missionnaires arrivèrent en Extrême-Orient, ils y trouvèrent des chrétientés déjà florissantes, mais aucun prêtre séculier. Dix ans plus tard, les deux premiers prêtres étaient ordonnés. Trente ans après, ils étaient 50. Le branle était donné une fois pour toutes. Aussi n'est-il que juste de dire que le mouvement dont le sacre des premiers évêques chinois vient de marquer un premier aboutissement, a pris son origine en France.

L'aboutissement s'est fait attendre deux siècles et demi. Mais deux siècles sont peu de chose pour la longanimité, l'esprit de suite, la sûreté de vue avec lesquelles l'Eglise poursuit ses entreprises.

Aboutissement d'un magnifique effort de persévérance et d'abnégation au cours d'un passé déjà long de plusieurs siècles, le sacre des premiers évêques chinois ne laisse plus aucun doute sur l'orientation donnée aux missions pour la période qui s'ouvre.

Les convertis en se groupant ont formé des chrétientés ; les chrétientés en se multipliant sont devenues des missions. Il est temps que les missions deviennent des Eglises complètes.

Certes, il s'en faut que partout l'évolution soit dès maintenant possible. Les points où tout est mûr pour les réalisations sont encore l'exception. Mais, incontestablement, ils se rencontrent déjà çà et là.

L'initiative des missions elles-mêmes, ou des con-

grégations dont elles dépendent, contrôlées par les Délégués apostoliques, mise au point par la Sacrée Congrégation de la Propagande, doit peu à peu, méthodiquement, sans précipitation comme sans inutile lenteur, lancer dans des régions très diverses des essais bien préparés.

J'ai dit *essai*, car si, dans la pensée de l'Eglise, il s'agit non pas d'un simple essai, mais bien d'une évolution définitive, il se peut que les transitions ne puissent se faire partout sans des tâtonnements qu'il faudrait imputer aux exigences des circonstances locales : telles par exemple les rivalités de castes aux Indes, ou bien, ailleurs, l'attitude intransigeante et maladroite de l'autorité civile.

Nul doute qu'en dehors de ce processus, il n'y ait aucun développement à espérer ni même aucun avenir concevable pour les missions une fois parvenues à un certain stade de leur croissance. La multiplication des chrétiens entraîne la multiplication des prêtres et ceux-ci ne peuvent être fournis, à un taux sans cesse accéléré, par l'Europe déjà si gênée dans son recrutement sacerdotal. Imposera-t-on indéfiniment des évêques étrangers à des clergés indigènes plus nombreux d'année en année ? Aucun peuple ne saurait le tolérer, à moins qu'il n'y soit forcé, comme ce fut le cas en telle ou telle colonie européenne ; mais alors, cela finit mal. Voyez plutôt aux Philippines.

C'est donc entendu, le sacre des premiers évêques chinois est un fait d'une portée générale. Le Pape le comprend bien ainsi. Aujourd'hui la race jaune, demain la race noire. « J'ai sacré les premiers évêques « chinois, disait Pie XI à un prélat de sa Maison au « lendemain de la cérémonie du 28 octobre, mes suc- « cesseurs auront la joie de sacrer les premiers évê- « ques africains. » Et il s'étendait avec complaisance sur les qualités intellectuelles que lui révélaient, chez leurs auteurs, certaines lettres reçues de prêtres indigènes appartenant à des races que nous regardons encore comme barbares.

D'ailleurs, l'accord de principe est réalisé depuis

longtemps parmi les missionnaires sur la possibilité de recruter des prêtres parmi les convertis des pays de missions et sur l'aptitude de ces prêtres à s'élever dans la hiérarchie ecclésiastique, jusques et y compris l'épiscopat. « Roma locuta est, causa finita est. » Jamais mieux qu'en cette matière, ne s'est vérifiée la vieille et noble formule de la discipline catholique. Il y a eu des divergences de vues, des polémiques, des hésitations... mais le Pape a parlé, c'est fini. Chacun de son mieux, selon son activité, ses ressources, ses méthodes, s'efforce vers le but.

Mais par de là ce problème qui n'en est plus un pour les catholiques, il s'en pose un autre plus général : celui de l'assimilation, par des civilisations autres que la nôtre, de ce qu'il y a d'éternel dans le christianisme. Il y a évidemment dans notre catholicisme latin, dans sa liturgie, son droit canon, son art et même sa théologie, des éléments qui tiennent à une forme particulière de civilisation. Peut-on raisonnablement concevoir que ces éléments, sans cesser d'être orthodoxes, s'adaptent pleinement à des civilisations toutes différentes de la civilisation méditerranéenne et se laissent assimiler par elles ?

Ce doute qui existe à n'en pas douter dans un grand nombre d'esprits, choque directement la croyance catholique qui en sent l'incompatibilité profonde avec le mot d'ordre qui clôt l'Evangile : Docete omnes gentes. Enseignez toutes les nations. Ce n'est au fond qu'un préjugé démenti par l'histoire. Le christianisme a été accepté et assimilé par des Orientaux, par des Slaves, par des Ethiopiens, par des Malabares, par d'autres encore qui ne sont ni latins, ni méditerranéens. Dira-t-on qu'ils l'ont déformé ? Ce serait faux. Ils l'ont reçu, et, plus ou moins longtemps, pratiqué dans son intégrité essentielle. Les déformations subséquentes sont le résultat d'une perte de contact avec le Centre de l'Eglise, avec le Pape. Et ces pertes de contact elles-mêmes n'ont été que des accidents imputables à des causes extrinsèques, telles que l'ambition des princes, la politique des gouvernements, la rup-

ture matérielle des communications avec Rome, etc. Si le christianisme des Arméniens, des Abyssins, des Russes, des Anglais, etc., n'est plus le catholicisme, il l'a été jadis, il peut facilement le redevenir, il manifeste sur plus d'un point une tendance quasi nostalgique à le redevenir et déjà, ici ou là, il l'est redevenu partiellement. Si l'on discute toujours sur des faits si clairs, c'est qu'on ignore trop souvent, je dirai trop généralement, l'histoire et la géographie religieuses de l'humanité, la diffusion territoriale du christianisme aux diverses époque, et — plus encore — l'histoire des Missions modernes. Pour qui connaît bien celle-ci, il est clair que, par exemple, les Japonais au XVI^e^ siècle, les Annamites au XIX^e^, étaient mûrs pour le christisnisme et, dans une large proportion, prêts à l'adopter. Qui les en a empêchés, eux et d'autres encore ? Consultez les missionnaires, depuis les plus modestes d'entre eux jusqu'aux plus éminents parmi leurs chefs. Tous vous diront qu'ils ont bien senti l'obstacle extérieur ; aucun n'a constaté l'inaptitude au christianisme du peuple auquel il était envoyé.

Revenons à la Chine. Sa conversion au christianisme serait la ruine même du paganisme. Jusqu'ici le principal obstacle qu'aient rencontré les missionnaires, sinon même le seul, c'est le caractère occidental, étranger, et par là même suspect aux Chinois, de la religion chrétienne. Tout ce qui pouvait être fait pour lui enlever cette tare est désormais fait accompli. Parmi les 60 vicariats ou diocèses qui se partagent actuellement le territoire de l'immense République, il en est d'ores et déjà six où, sur un territoire chinois bien délimité, une population catholique chinoise est administrée au spirituel par un clergé catholique chinois sous un évêque chinois. A leurs compatriotes tentés de leur reprocher leur adhésion à une institution étrangère, les catholiques chinois peuvent répondre : Non, nous ne sommes pas une religion étrangère : nous sommes les fils de l'Eglise catholique, chinoise en Chine autant qu'elle est française en France et américaine en Amérique. Et même parmi tant d'institu-

tions que notre pays a librement empruntées à l'étranger, nous sommes la plus ancienne, et déjà la plus complètement enracinée dans le sol national : voyez nos diocèses chinois, sont-ils moins chinois que n'est français un diocèse de France ?

Qui donc ne voit la force qui résulte pour la chrétienté chinoise des récentes initiatives de l'Église ? Qui ne voit aussi la grandeur et l'importance du rôle qui incombe aux premiers évêques chinois ? C'est à eux de montrer à leurs compatriotes, gouvernés et gouvernants, que s'ils sont chinois autant qu'eux, ils sont aussi évêques catholiques, en possession de la vérité totale dont ils ont à garder intact le dépôt, garantis contre l'erreur doctrinale par leur union indéfectible avec le Siège apostolique, incapables d'appeler bien ce qui est mal et mal ce qui est bien. C'est à eux qu'il appartient de faire aimer des Chinois une fois pour toutes la religion sainte qui s'est si généreusement et totalement dépouillée de tout ce qui pouvait être à leurs yeux un prétexte à se défier d'elle. Et quand la crise présente aura passé comme tout passe et que les Chinois, délivrés des chaînes qui leur pèsent, comprendront que la liberté n'est pas l'isolement, leurs évêques seront là pour leur montrer sur quels terrains les peuples peuvent communier sans rien abdiquer de ce qui fait leur indépendance et leur originalité.

Faut-il conclure que le rôle du missionnaire est terminé désormais ou que du moins il touche à sa fin ? Ce serait une grande illusion que de l'imaginer. Pour une région où l'organisation de l'Eglise indigène complète peut être envisagée, il en est cent où il est impossible d'y songer pour un avenir prochain. « Lorsqu'ils verront », dit en parlant des missionnaires le Règlement des Missions-Etrangères (Art. 2), « lors« qu'ils verront le clergé formé de manière à se per« pétuer lui-même et les nouvelles Églises assez soli« dement établies pour pouvoir se conduire elles-mê« mes et se passer de leur présence et de leurs soins, « ils consentiront avec joie si la S. C. le juge à pro-

« pos à céder tous leurs établissements et à se retirer « pour aller travailler ailleurs. » *Ailleurs* : c'est la partie encore en friche dans le Champ du Père de Famille. Elle n'est pas près, hélas, de manquer aux missionnaires. Mais alors comprend-on jusqu'où ceux-ci doivent pousser l'abnégation ? Quand le moment arrive, peut-être au déclin de leur carrière, c'est le sacrifice des sacrifices à ajouter à tous ceux que leur vocation a exigés d'eux. Patrie, famille, fortune, amis, ils ont tout quitté pour répondre à l'appel de Dieu. Et voilà que cette seconde patrie à laquelle ils se sont attachés de toute leur âme, cette famille de convertis qu'ils ont enfantée dans les larmes, ces œuvres créées par le labeur de leurs devanciers et le leur, ces fruits de tant de peines prêts à être recueillis, l'espoir même longtemps caressé des moissons futures, tout cela, l'heure arrive de le quitter à son tour et de tout recommencer. A côté d'un tel acte d'héroïsme, ceux qui l'ont précédé semblent peu de chose. En nous associant à la joie de l'Eglise qui salue ses nouveaux Pontifes chinois et les comble d'honneurs, n'oublions pas de saluer aussi l'héroïsme redoublé des missionnaires.

Mais il ne suffit pas de saluer et d'applaudir. Il faut aider et aider efficacement. Pour reporter toujours plus avant la ligne de front de la guerre qu'ils font au paganisme, autrement dit pour reconstituer sur de nouveaux territoires les positions qu'ils remettent aux mains des évêques indigènes et de leurs clergés ; églises, résidences, écoles, séminaires, couvents, collèges, œuvres grandes ou petites, et pour leur assurer sur place les ressources nécessaires à leur fonctionnement, un travail énorme est à recommencer, non pas de toutes pièces car, désormais, presque partout les bases existent, mais sur une échelle très vaste. Il faut donc que les catholiques, initiés toujours plus complètement au rôle respectif et à l'importance capitale des œuvres dont vivent les Missions : Propagation de la Foi, Sainte Enfance, Œuvre de Saint Pierre Apôtre, Œuvre Apostolique, il faut, dis-je, qu'ils proportionnent leur concours au caractère nouveau et à l'ur-

gence des besoins croissants de l'apostolat. Et comme seuls les prêtres peuvent faire comprendre aux fidèles ces préoccupations si actuelles de l'Eglise, il est indispensable qu'ils s'en rendent parfaitement compte eux-mêmes, renonçant une bonne fois aux idées surannées trop répandues encore sur les missions, même parmi les plus éclairés d'entre eux, appliquant aux intérêts missionnaires non plus seulement leur cœur, mais leur intelligence, et pour cela s'enrôlant tous dans la grande croisade à laquelle le Pape les convie : l'Union missionnaire du Clergé.

Telles sont dans leurs grandes lignes les conséquences générales de l'initiative romaine instituant en Extrême-Orient les premiers évêques indigènes, initiative qui n'est en réalité qu'un aboutissement depuis longtemps prévu et mûrement préparé.

Mais ce que les missionnaires et leur chef, la S. C. de la Propagande, prévoyaient et préparaient depuis longtemps devient à l'heure où il se réalise sous nos yeux, une grande révélation de la puissance d'ordre qui réside au sein de l'Eglise catholique. Dans le monde aujourd'hui secoué par tous les bouleversements de l'ordre politique, social, économique, moral, religieux, il n'est pas de chaos comparable à celui où, depuis 16 ans, se débat l'immense Chine. Tout y périclite. Et les nations occidentales, effrayées de la force latente qu'elles sentent sous ces convulsions, ne voulant à aucun prix lui fournir une raison de se retourner un jour contre elles, restent comme figées dans leur impuissance, se demandant ce qui, dans quelques mois ou quelques années, pourra bien surnager de leurs intérêts et de leurs droits en Chine. Pendant ce temps, que fait l'Eglise catholique ? Sur place, en Chine même, à force de sagesse, de longanimité, de sang-froid, elle conserve ses positions : pas un de ses missionnaires n'a abandonné son poste. Et tandis que là-bas elle se maintient, ici, à son centre, à Rome même, elle prévoit l'avenir et elle l'organise. Au milieu du désarroi général elle fait du définitif, car là où l'Eglise indigène complète est constituée, l'évolu-

tion canonique est terminée, le but est atteint.

En résumé, le sacre tout récent des six premiers évêques chinois veut dire qu'avec un personnel très réduit et des ressources minimes, les missionnaires catholiques, hommes et femmes de toutes congrégations et de quinze nationalités différentes ont fait en Chine dans le silence et parmi tous les dangers, à force de patient et de généreux labeur, une œuvre grande et durable, que pour l'Eglise fondée par eux s'ouvrent, en dépit des menaces de l'heure, des perspectives pleines d'espoir, et que le monde surpris n'a qu'à s'incliner une fois de plus devant la sûreté d'organisation, la largeur de vues, le sens de l'opportunité qui préside, au XX^e^ siècle comme au cours de ceux qui l'ont précédé, aux directions de l'Eglise Romaine.

† J. de Guébriant,
Supérieur des Missions-Etrangères.
Archevêque de Marianopolis,

Aux Origines du Dogme Chrétien :

Le Mystère de la Rédemption [1]

(suite)

6. La place de l'immolation dans le Sacrifice

Pour tous ces motifs associés dans un mystère unique, le sacrifice a pris désormais à nos yeux une signification très dure ; et c'est pourquoi nous sommes tentés de le définir d'abord par les immolations qu'il exige maintenant de nous. Toute notre psychologie est d'ailleurs organisée suivant cette conception nouvelle : l'exercice est devenu pour nous un effort pénible; la méthode a revêtu les espèces de la discipline et de la contrainte; la hiérarchie des valeurs nous apparaît comme une mortification; le don total de nous-mêmes à Dieu, comme un sacrifice au sens actuel et ordinaire du mot, c'est-à-dire comme une œuvre coûteuse et aiguë, puisque retourner à Dieu, c'est maintenant mourir[2].

Il est vrai que cette douleur et cette mort, nous aurons la ressource de les présenter encore à Dieu en hommage ; non pas qu'Il y tienne pour elles-mêmes, elles n'ont à ses yeux aucune valeur définitive, — mais parce que la bonne volonté que nous mettrons à les subir et à les offrir, apparaîtra à ses yeux comme la preuve suprême de notre renoncement au péché qui les causa.

Et c'est probablement le sens vrai, très réaliste, de cette doctrine de saint Bernard sur la passion rédemptrice du Sauveur : *non mors, sed voluntas placuit ipsius morientis.* On a quelquefois voulu se servir de cette phrase pour essayer de ravir au catholicisme la violence avec laquelle il prétend intégrer toute notre humanité, tout notre humanisme, dans le mystère du Christ souffrant et mourant, crucifié et sanglant. Mais dans le contexte du grand docteur cistercien,

1. Cf. numéro du 1er décembre 1926.
2. « La mort est... une chose qu'on prend pour une autre. » Léon Bloy, cité par Pierre Termier, *Léon Bloy*, Paris-Mamers, 1921, p. 22.

intransigeant et mystique, qui fonda Clairvaux et fit pleurer d'amour et de pitié tout le Moyen Age, la proposition signifie simplement que la passion de son Fils n'a pas fait plaisir à Dieu. Le Père n'a pu se réjouir que de l'amour avec lequel son Fils s'était livré à la mort. Mais cela ne veut pas dire que le sang répandu par le Christ ait été inutile, ni que les sentiments de son âme aient seuls servi à notre salut[1]. Il faut, au contraire, penser et affirmer que sa religion intérieure et le salut qu'elle nous a procuré, se sont incarnés dans ses souffrances et dans sa mort, et y ont rencontré ce sang et ces larmes sans lesquels il n'y a plus désormais ici-bas de véritable sacrifice. Croire le contraire, ne serait-ce point, sous prétexte de prêcher une religion de l'esprit, oublier que le christianisme est une religion de vérité et de réalisme? Ne serait-ce point renouveler, dans l'exposé de la Rédemption, les erreurs *docètes* ? Au moment de souffrir et de mourir, nous avons tant besoin de penser et de savoir que le Christ a souffert et est mort, et que cette passion corporelle a servi à quelque chose. Et nous répétons avec des variantes le cri de Saint Ignace d'Antioche aux Tralliens : « Si Jésus-Christ n'a souffert qu'en apparence, pourquoi donc suis-je enchaîné ? Pourquoi souhaitè-je combattre les bêtes ? Est-ce pour rien que je vais mourir ? »[2] Notre sacrifice, c'est de l'amour — ou du repentir — *incarnés.*

Il rompt des chaînes injustes que nous nous étions forgées. Mais de la douleur que cette cassure nous cause, Dieu n'est pas l'auteur. C'est nous qui avions d'abord brisé une ligne splendide et arrêté un mouvement magnifique que Dieu avait imaginés d'une seule tenue. Le Seigneur dans l'Ecri-

1. Saint Bernard, Lettre 190 à Innocent III, intitulée par les éditeurs *Tractatus de erroribus Abelardi;* voir Migne, P. L., t. 182, col. 1053 sqq. C'est au chap. VIII (Migne, col. 1070). Saint Bernard répond à une objection d'Abélard : celui-ci s'étonnait que Dieu ait racheté le péché du premier homme par un péché plus grand encore, le déicide. Mais, dit saint Bernard, ce n'est pas la mort du Christ qui a plu à Dieu, mais l'offrande volontaire qu'il a faite en mourant : où l'on voit que dans le premier membre de cette phrase célèbre la mort du Christ est considérée chez les bourreaux qui l'ont infligée au Christ, et chez lesquels elle est évidemment horrible à Dieu. Encore Dieu s'en est-il servi, *non delectatus quidem, sed tamen bene usus.* Quant à la mort du Christ considérée dans le Christ, elle est la cause de notre salut. C'est le sens de tout le chapitre, ainsi résumé (par les éditeurs?) : « Pourquoi le Christ a-t-il adopté un mode si pénible et si laborieux de nous sauver, alors que sa seule volonté ou son seul commandement eût suffi. »

2. Ad. Trall. X.

ture a pu se vanter, lui, Créateur de nos corps mortels, de n'avoir pas fait la mort[1]. Pensez donc ! il avait rêvé d'un animal raisonnable, élevé à la surnature, et grâce à elle, atteignant d'un bond au seuil de la vision béatifique, brûlant, pour atteindre l'immortalité, l'étape angoissante du grand tunnel obscur. Qui donc a dérangé ce bel œuvre, ce premier projet d'amour, et mis des paliers où il n'y avait qu'une montée sans interruption ?

Et lorsque dans la suite du mystère auquel on sent bien que nous aboutirons, le Fils de Dieu sera livré aux mains de ses ennemis, il ne faudra pas dire que c'est son Père qui le met à mort. Les prédicateurs l'affirment en des phrases qui veulent être éloquentes. Mais saint Thomas s'était permis d'expliquer le *proprio Filio suo non pepercit Deus* de saint Paul[2] en des notes bien plus discrètes et qui ne sont subtiles qu'en apparence[3].

C'est trop tôt parler du sacrifice du Fils de Dieu. Il nous suffit pour le moment d'avoir compris les sacrifices des hommes, et de savoir pourquoi ces grands gestes religieux, chargés d'incarner notre attitude intérieure en face de Dieu, se présentent partout, sous tous les soleils, sur les hauts lieux de Canaan comme dans les bois sacrés des Gaules, en Aulide comme sur le Garizim, — sous les espèces d'une grande souffrance suivie d'une grande joie. C'est une douleur qui précède une apothéose, une perte qui est le principe d'un gain, un ravage sur lequel s'érige une construction solide, une rupture qui scelle un pacte, un dépouillement annonciateur d'une alliance splendide et enrichissante, une mort enfin qui engendre la vie. En ce chemin de deux étapes, reconnaissez l'image symbolique de l'inévitable attitude humaine. Une tragédie. Deux actes: le premier, lugubre, qui est celui du renoncement; l'autre, éblouissant de bonheur, qui est l'arrivée en Dieu. Un temps d'angoisse, d'effort et de nudité, un temps d'apothéose et de gloire[4].

1. « Dieu n'a pas fait la mort,
Et il n'éprouve pas de joie de la perte des vivants,
Il a créé toutes choses pour la vie...
.....
Dieu a créé l'homme pour l'immortalité,
Et il l'a fait à l'image de sa propre nature.
C'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde. » (Sap. II, 23-24.)
2. Rom. VIII, 32.
3. IIIa p., q. 37, a. 3.
4. En résumé, le geste du sacrifice, tel qu'il est esquissé par l'homme, représente une valeur morale par l'élan et la volonté de

Un seul et même objet, l'hostie, la victime, joue l'un après l'autre ces deux moments qui ne sont contradictoi-

don qu'il apporte, — et en même temps, depuis le péché, il est nécessairement douloureux. Il a du prix, et ce prix nous coûte. C'est cette conjonction entre l'idée de la valeur et l'image de la douleur, qui est au fond de la métaphysique de l'ascèse, et qui rend légitime, obligatoire et finalement douce la mortification chrétienne. Nous avons développé dans un article précédent cette doctrine dont nous touchons ici la philosophie solide. En somme, dans *l'ordre* chrétien, il y a nécessairement depuis le péché un *désordre* provisoire, mais obligatoire et bienfaisant : c'est le sacrifice et l'esprit de sacrifice. C'est ce que Charles Maurras n'a jamais bien compris. Son apologie de l'*Eglise de l'ordre* porte souvent à faux. — Mais l'humanité a toujours senti sourdement cette loi de la douleur féconde. Le Christ l'a réalisée en sa personne; et grâce à Lui, le chrétien entre utilement dans ce mouvement constructeur.

La liberté en partie laissée à l'homme de choisir le chemin qui doit le mener à sa fin, lui a très vite donné l'impression que la valeur douloureuse de son sacrifice dépendait de sa générosité. Et il ne se trompait pas complètement. L'arrivée en Dieu est obligatoire; le temps employé pour faire la route commence déjà à poser ces problèmes de *plus* ou de *moins*, qui formeront dans la future spiritualité chrétienne la région des péchés véniels à éviter et des vertus de conseil à pratiquer. Dans le sacrifice, l'homme met quelque chose de sa propre valeur : il est plus ou moins magnifique, car son geste, qui est obligatoire du côté de la fin, est facultatif, indéterminé du côté des moyens. La démarche procède de la générosité autant que de la justice. Elle comporte une action pour rendre la création à sa fin en la poussant vers Dieu, un effort vers un accroissement d'être qui est obligatoire, mais où néanmoins peut se marquer une bonne volonté plus ou moins grande. C'est ainsi que plus tard dans le christianisme, les actes de perfection seront facultatifs, mais la charité qui est la perfection même sera obligatoire, au moins à titre de fin ou de direction. La doctrine thomiste sur ce point a été récemment remise en lumière par le R. P. Garrigou-Lagrange, *Perfection Chrétienne et Contemplation*, tome Ier, page 217. En somme, dans la psychologie du sacrifice, il y a un dynamisme intérieur qu'on ne traduira jamais complètement en termes d'obligation : l'homme donne pour avoir, mais il donne plus qu'il ne croyait devoir afin d'avoir davantage. Et ce que Dieu réclame, c'est ce *plus*, où se marque en même temps que notre générosité et notre amour, notre volonté de collaboration à une réussite meilleure d'une création bonne en soi. Saint Augustin et Saint Thomas ont vu tout cela : *omne opus quod agitur, ut inhaereamus Deo.* On sent l'effort volontaire dans cette phrase qui marque un but obligatoire.

C'est de cette psychologie que semble provenir le sens français — et généreux — du mot sacrifice. D'un homme qui fait son devoir ou paie ses dettes, nous ne disons pas qu'il accomplit un sacrifice. Celui-ci semble ne commencer qu'à partir de l'endroit où l'on donne volontairement quelque chose de soi-même pour provoquer ou établir un peu de mieux-être moral ou physique dans un monde difficile.

Grossissez ces vues profondes; noyez-les dans des cerveaux obscurs, et vous aboutissez déjà à l'image de l'achat. Dans les anciennes religions en effet, ces nuances morales se traduisaient par le plus ou moins grand nombre de victimes offertes pour obtenir la protection divine. L'homme en cette affaire, se donnait le rôle d'un acheteur qui marchande. Tantôt il jouait au partenaire prodigue; tantôt il disputait au rabais les faveurs du ciel. Conceptions lamentables et grossières, mais où gît un commencement ou un reste de

res qu'en apparence. Le même oblat sert à dessiner successivement les deux gestes de la brisure et de l'adhérence. On l'immolera donc avant de le donner. Il souffrira avant d'être agréé. Il passera par la mort pour rencontrer l'auteur de la vie.

Cette grande affaire eut été plus simple dans l'état de pure nature; et sous les ombrages du paradis originel, elle eut été presque ramenée à l'unité par la réduction des deux temps en un seul. Mais même en cette situation magnifique, le sacrifice, comme la nature humaine qu'il exprime et qu'il achève, comportait à l'état potentiel, dans sa métaphysique immanente, cette dichotomie aujourd'hui pleinement avouée et devenue inévitable. En tout cas, voici maintenant le plan de Dieu condamné à un détestable *ralenti* qui partage en deux actes l'élan de notre religion : d'abord un signe de mort qui sera comme la négation de cette autre négation que fut notre péché ; puis, au second temps, à la suite de notre victime qui, grâce à cette immolation préalable, a retrouvé sa direction, et nous avec elle, nous goûterons le grand repos en ce Dieu qui nous accueille pour nous transfigurer.

vérité ! L'homme, nous l'avons vu, intervient comme collaborateur de Dieu dans la réussite de la création : cette bonne volonté s'affirme surtout dans cette première partie de son sacrifice, où il prend son élan grâce à des renonciations provisoires et jusqu'à un certain point facultatives, puisque le choix et l'importance des moyens sont laissés à son initiative.

L'esprit de sacrifice, sans lequel l'Eglise serait morte depuis longtemps, introduit donc dans l'histoire un élément de liberté, qui est à l'opposé de l'ordre rêvé par les légistes, les politiques et les économistes. La création de formes nouvelles d'ascèse, comme celles que suppose et que réalise la fondation d'Ordres religieux nouveaux, produit tout à coup sur le marché des valeurs spirituelles des fluctuations imprévisibles qui agitent saintement l'Eglise et bouleversent le monde des âmes. Ce n'est pas de l'anarchie, mais c'est de la générosité libre, au service de l'ordre obligatoire. L'amour s'en mêle, et l'auteur de l'Imitation montre bien que les interventions de l'amour ne sont pas réductibles aux prévisions de Minerve. Et pourtant c'est là qu'est la vie de l'Eglise et sa raison d'être : « Ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps, qui est l'Eglise », dit Saint Paul aux Colossiens, I, 24.

On comprend déjà que le Christ nous ait achetés, ou plutôt rachetés, car c'est une rançon qu'il a versée librement. Et bien qu'il ne faille pas chercher de vendeur dans cette comparaison unilatérale, son sang a vraiment été le prix de notre salut.

En attendant cette rédemption parfaite, il y a déjà du dynamisme dans les sacrifices anciens : les hommes donnent pour avoir: ils agissent pour obtenir; ils font effort pour atteindre, et croient y réussir.

*
* *

7. Justification anticipée des théologistes catholiques

Mais on peut pousser plus loin encore cette analyse impitoyable. La tragédie métaphysique et rituelle à laquelle nous venons d'assister, se joue chez un être libre et responsable, dont toutes les actions réfléchies ont une signification morale, et doivent se monnayer en valeurs spirituelles. Aussi, de nouvelles et d'immenses perspectives, derrière les gestes sacrificiels, nous attendent. Pourquoi avoir peur de prononcer déjà certains mots graves, lourds de réalités profondes et humaines ? Pourquoi craindre de soupeser au titre de la qualité ces rites qui incarnent des sentiments, des regrets, des amours ? Aurions-nous l'horreur des noms abstraits, même lorsqu'ils correspondent à la réalité et que l'intelligence les réclame ?

Or ces spectres de la douleur et de la mort, surgissant au lever de rideau de nos liturgies ancestrales ,ce sont les signes de ce détestable retardement, de ce *ralenti* dont le péché fut la cause. Ces souffrances que le sacrifice nous coûte, les renoncements qu'il nous impose, cette odeur de sang et ces visions de violence dont il persiste à s'entourer, — et par extension dans le jeu rituel, cette grande clameur d'angoisse qui s'élève de tant d'autels fumants, — sont les suites logiques de nos erreurs dans le choix de la fin, et le résultat de nos fautes dans l'appréciation des moyens. Pour parler court, ce sont les peines dues à notre péché. Mais alors, les subir comme les effets d'une justice immanente à l'ordre des évènements, c'est déjà reconnaître les droits de la sainteté divine, c'est vraiment *expier*[1].

1. L'idée d'expiation est une idée de l'Ancien Testament, où elle prend sa source dans une théologie extrêmement riche et une littérature éternelle :

Sacrificium Deo spiritus contribulatus (Ps. L, 19).

Il est assez difficile d'ailleurs de donner à ce verset, le plus émotionnant peut-être de toute la Bible après ceux du Poème du Serviteur en Isaïe, un sens tellement précis qu'on puisse en arrêter le mouvement à la définition actuelle de l'expiation. Le prophète qui chante cette plainte et ce repentir est secoué d'une angoisse religieuse intense, dont le Saint-Esprit s'empare pour donner aux mots et aux phrases des arrière-sens indéfinis, qui préparent pour demain des révélations plus riches encore. Comment dire à des versets pareils :

hic confringes tumentes fluctus tuos ?

En vérité, nous ne savons pas où s'arrêtent leur force intérieure et leur volonté d'élan chez l'auteur inspiré ; mais nous savons qu'ils

Et accepter ces conséquences et les endurer avec des sentiments de regret du péché, dans des dispositions qui soient l'envers de celles qui engendrèrent la faute, du coup causer à Dieu, en nous rapprochant de lui, autant de joie que ne lui avait apporté de déplaisir notre éloignement, c'est vraiment *satisfaire*[1].

sont capables aujourd'hui de contenir dans leurs flancs élargis tout le sentiment religieux chrétien et le mystère même de Jésus.

La vraie méthode pour lire des textes pareils, et les autres plus secs qui les préparent, est d'accepter la doctrine juive de l'expiation de telle sorte qu'on soit prêt à la dépasser. Ainsi faut-il agir toujours avec l'Ancien Testament : *non solvere sed adimplere*. Se contenter de la lettre hébraïque, c'est renoncer à l'espérance qui l'anime.

Ramener le dogme chrétien de la Rédemption à la théologie juive de l'Expiation, ce fut, paraît-il, l'erreur du Protestantisme à l'origine. On n'oserait pas affirmer que cette doctrine réduite n'ait point pénétré, sous l'influence d'un Jansénisme sourd ou avoué, dans une certaine prédication catholique, en France du moins, au XVII^e^ et au XIX^e^ siècles. Il existe, en effet, une façon de prêcher l'expiation du Christ, qui supprime précisément cet élan dont nous parlions, qui fige les textes et la doctrine en des définitions sèches, sans prolongement possible pour demain. Alors le Père irrité réclame du sang : l'humanité en apporte, c'est en vain. Le Fils se présente, il est accepté. Son Père, par on ne sait trop quelle fiction juridique, le considère comme coupable : il apaise sa colère sur ces épaules innocentes, il le frappe, il le brise, il le maudit, il le hait... il s'apaise enfin, et, son Fils une fois massacré, il se reprend à l'aimer et à nous aimer... C'est atroce, et cela se croit éloquent ! Grand Dieu ! Heureusement qu'on peut se rassurer en relisant saint Thomas et d'abord l'Evangile. La vérité, c'est que le Père donne son Fils, et à celui-ci nos péchés donnent la mort.

1. C'est la définition de la satisfaction dans saint Thomas : « Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam », IIIa p, q. 48, a. 2. Par quelle aventure est-on parvenu à substituer à cette définition de génie la formule pauvre qui traîne dans les manuels : *rei debitae solutio... pretium aequivalens injuriae...?* Il faudra qu'un P. de la Taille nous raconte un jour l'histoire de ce repli théologique. Le travail est d'ailleurs vivement mené par M. Rivière. Dans saint Thomas, il n'est pas précisément question de paiement de dette. Cette dernière image s'appliquerait mieux à l'expiation. Or, tout l'effort du saint Docteur paraît consister à dépasser l'idée d'expiation sans la nier. Il la rejette si peu, que le mot *satisfactio* sous sa plume est encore mis en relation avec le *reatus paenae* (IIIa p., q. 48, a. 6, ad. 3). Mais en transportant son regard de la peine subie à l'effet produit dans le cœur de l'offensé, il soulève notre intelligence du mystère de la Rédemption à des hauteurs inconnues à l'A.T., et ouvre derrière la formule des perspectives que nous sommes loin d'avoir épuisées. Ainsi donc la Rédemption n'est pas une simple sanction, ni un simple paiement ; elle touche le cœur de Dieu. Elle est un effort et une valeur. Nous voilà en pleines régions spirituelles. On comprend pourquoi la souffrance brutale ne nous aurait point libérés ; c'est la souffrance par amour qui a causé notre salut. Par cette porte, passeront toutes les tendresses de la religion nouvelle. Mais après avoir franchi ce seuil sacré, il ne faudrait pas oublier la route qui nous y a conduits. Nous avons déjà protesté contre une certaine théologie qui, au

Et dès lors, sur cette route qui nous conduit au terme, refaire en sens inverse du péché le chemin qui nous relie à Dieu, regagner à chaque pas le terrain perdu, augmenter par conséquent aux yeux du Grand Juge notre valeur qui

Calvaire, considèrerait comme accessoires le contenu corporel de la Rédemption, la souffrance et la mort du Christ. En maintenant l'idée de satisfaction en des régions intermédiaires entre celles de l'expiation et celles de la réparation, ou plutôt en la prolongeant en arrière et en avant dans ces deux directions, saint Thomas maintient en sa théologie de la Rédemption toute la richesse qui vient du Christ : *ille qui exhibet id quod*, et aussi l'émotion ressentie par le Père à la vue de son Fils : *aeque vel magis diligit* : les entrailles paternelles sont émues.

Mais dans la richesse satisfactoire apportée par le Christ, saint Thomas considère le matériel et le formel. La matière, c'est l'apport de la chair souffrante, les conséquences du péché, l'expiation, et si l'on veut la satisfaction. Mais parce que cette satisfaction est l'œuvre d'une volonté, elle a une forme, et elle s'achève en mérite. Elle plaît au Père. Admirons cet équilibre des valeurs charnelles et spirituelles : Passio Christi, inquantum comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu paenae. IIIa p., q. 48, a. 6, ad 3. Dans cet *ad* 3, extrêmement riche, on remarquera que la divinité du Christ est mise en tête du mystère, comme le principe de toute l'action : *agit per modum efficientiae.* Mais c'est l'idée de sacrifice qui est placée à la fin, comme exprimant peut-être le fond du mystère : *agit per modum sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo.* C'est cette question 48 que le Conc. Trid. a suivie dans son Décret sur la Justification, cap. 7.

Dans le livre merveilleux que M. Raoul Allier, professeur de l'Université de Paris, vient de publier sur *la Psychologie de la Conversion chez les Peuples non civilisés*, Payot, tome Ier, pp. 76 sqq., — il y a quelques alinéas sur la signification hébraïque, grecque, latine et aujourd'hui sauvage ou primitive du mot *Rédemption*, qui rejoignent les conclusions de saint Thomas d'Aquin. La rédemption n'est pas un échange. C'est un achat qui ne suppose pas de vendeur, parce que c'est une délivrance pour laquelle Jésus donne sa vie. — On voit à cet endroit du livre de M. Allier et ailleurs que l'Ancien Testament est loin d'avoir fini de jouer son rôle dans la conversion du monde. Au moment où le Pape Pie XI, répétant d'un geste large le *duc in altum*, le *docete omnes gentes*, lance l'Eglise tout entière à la conquête de toutes les races, celles-ci plus voisines par leurs civilisations des peuples qu'a connus l'Ancien Testament, auront besoin d'emprunter au vieux Livre les truchements où se traduira l'Evangile. Et une fois de plus, la Loi Ancienne aura servi d'introduction à la nouvelle Alliance. Seulement, il ne faudra pas se tenir à la vieille Bible, mais la dépasser.

L'extraordinaire documentation de M. Allier est de source uniquement protestante. Mais quel trésor! Et le jour où un religieux d'une Congrégation à la fois théologienne et missionnaire, un *Pinard de la Boulaye*, un *d'Herbigny*, un *Mainage*, voudra bien donner au travail de M. Allier une réplique catholique, — ce serait si facile! — intégrer le sacramentalisme, le dogmatisme, notre Eglise catholique enfin, dans la Psychologie de la Conversion, quel splendide monument nous posséderons. Ah! il y aura encore de beaux jours pour l'Apologétique!...

Et comme à la lecture de livres pareils, l'Europe *laïque* paraît pauvre et loin des réalités humaines!

se mesure à notre degré de voisinage avec Lui, c'est vraiment *mériter*[1].

Si nous souffrons en vertu d'une loi des choses les conséquences mêmes du péché, pourquoi craindre de prononcer le mot d'expiation ? Si nous transformons en signes de repentir, en preuves d'amour les souffrances que nos fautes ont rendu inévitables ou possibles, pourquoi ne pas parler de satisfaction ? Si nous accumulons de la sorte des valeurs spirituelles, pourquoi hésiter à prononcer le nom de mérite ?

Ces notions si voisines n'ont pas toujours eu d'ailleurs, au cours de l'histoire de la théologie, des limites précises et distinctes. Les anciens, fidèles au langage de l'Ecriture, cédaient volontiers à l'habitude de les réunir toutes, ou presque toutes sous le signe de la *propitiation*, qui évoquait l'image du rapprochement suprême, Dieu se faisant plus voisin, plus *propice*, à mesure que les âmes se purifiaient davantage.

On peut aujourd'hui réunir toutes ces vues en un seul regard, grâce à un mot profond, douloureux et tendre, qui n'est peut-être pas encore très précis en théologie, mais qui plaît à notre sensibilité religieuse moderne, parce qu'il transpose tous les vocables précédents dans les régions de l'amour repentant. Nous dirons donc que prendre en face de Dieu cette attitude de la victime sacrifiée, effec-

1. Cette fois-ci, c'est le P. Sertillanges (*Saint Thomas d'Aquin*, Alcan, tome II, pp. 309-318) et M. Richard (*La Rédemption, mystère d'amour, premier article*, dans *Recherches de Science Religieuse*, mai-août 1923, p. 205), qui semblent avoir retrouvé — contre les manuels toujours (« jus ad praemium »), la vraie notion thomiste du mérite. C'est l'analyse même de l'acte moral qui révèle le fondement du mérite. En obéissant à la loi morale, nous tendons à notre fin dernière qui coïncide avec notre béatitude, et pourtant nous ne la tenons pas encore. « C'est la notion de mérite qui sert de lien entre la forme de la moralité, qui est l'obéissance à la loi, et la matière de la moralité qui est l'achèvement de l'homme. » Mériter, c'est en agissant bien, être la cause instrumentale réelle et dispositive de notre bonheur à venir. Lorsqu'un être se dirige vers sa fin, sans l'avoir encore atteinte, il accumule en attendant des dispositions de plus en plus parfaites à l'obtenir. Soit un voyageur de Lyon à Paris. Tant qu'il n'est pas arrivé à la gare du P.L.M., il n'a pas atteint sa fin. Encore vaut-il mieux pour son but qu'il soit à Dijon plutôt qu'à Mâcon. C'est à des exemples de ce genre qu'il faut accrocher la notion de mérite, plutôt qu'à la notion de *droit* : car comment aurions-nous vraiment des droits en face de Dieu? Ce n'est pas non plus une influence (cause morale), car Dieu n'a pas proprement à subir d'influence de notre part. Mais c'est en nous une cause dispositive, qui anthropomorphiquement traitée, évoque l'image d'un trésor accumulé et de réserves amassées.

tuer ce grand retour affectueux et pénitent, ce double retour, celui que la création réclamait, celui que le péché exige, — c'est, par les voies de l'expiation, de la satisfaction, du mérite, de la propiation, conjuguées, convergentes, baignées toutes des feux de la charité, — c'est accomplir la sainte démarche de la *réparation*[1] .

Mais peut-être, en retournant au langage des abstractions juridiques et aux catégories des relations humaines, risquons-nous déjà d'affaiblir notre démonstration. Pour lui rendre toute sa puissance et soutenir notre effort de pensée, qu'il nous suffise de reprendre à chaque instant, derrière les mots employés, cette grande analyse métaphysique de la Création et du retour à Dieu, du bien total et du bien particulier, de la Fin et des moyens. Rappelons-nous cet être qui, au lieu de prendre la bonne direction, est parti en sens contraire, a du coup exaspéré en lui la souffrance inévitable, changé à ses propres yeux la signification de la mort, désorganisé tout son être, et modifié l'ordre et la qualité de ses moyens. Et essayons de comprendre la valeur morale du redressement qui s'effectue au cours de son sacrifice. Ce n'est plus seulement le retour de la créature à son Dieu, l'apothéose, le triomphe, la grande Armée rentrant dans ses foyers, s'engouffrant sous l'Arc des victoires divines, et venant rendre à Dieu tout ce qu'elle lui doit pour trouver en lui son rassasiement et sa fin : élan de notre côté, acceptation de sa part. C'est d'un autre

1. Un chroniqueur de l'*Ami du Clergé* (1925, pp. 33-36) se plaignait naguère qu'aucun des nombreux ouvrages parus en ces derniers temps pour promouvoir l'idée et l'action réparatrices, n'ait encore fourni une théologie solide et claire de la Réparation chrétienne. Mais c'est sans doute que cette théologie ne saurait être différente de celle de la Rédemption. Comment concevoir d'ailleurs que la dévotion contemporaine ait pu tout à coup découvrir dans le mystère du Christ des vérités nouvelles inconnues des âges précédents ? Une invention de ce genre ne serait-elle pas éminemment suspecte? Il ne peut être question que d'exploiter avec des ardeurs nouvelles et une psychologie toute moderne des dogmes connus depuis toujours. — La théologie de la Réparation n'a donc chance de réussir que si elle consent à reprendre d'abord toute la vieille théologie de la Rédemption, sauf à y projeter les reflets de nos sensibilités plus fines et de nos amours plus émues et plus exigeantes, plus intériorisées peut-être, en présence du même et éternel Mystère.

Aussi, plus récemment encore, le P. de Guibert, reprenant à son compte ces préoccupations dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, octobre 1925, pp. 425-6, dressait un tableau serré de toutes les hautes questions théologiques à résoudre avant de pousser les âmes dans la vocation d'Ames victimes ou réparatrices. Or ce sont précisément tous les problèmes qui encadrent le Mystère de la Rédemption.

retour qu'il faut parler aussi, celui de l'enfant prodigue à la maison paternelle, du pélerinage de Jéricho à Jérusalem, où sans le bon Samaritain le voyageur eut pensé mourir. Car, en partant, nous avions pris les chemins du péché, et celui-ci dès lors, sans que Dieu l'ait voulu, est venu grever le sacrifice de dures conditions nouvelles à remplir ; et l'expiation, la satisfaction, la réparation, cette seconde justice issue du péché, allourdissent la joie du retour et la scandent des gémissements du repentir. Ainsi s'expliquent les nuances expiatoires, satisfactoires, réparatrices, propitiatoires, du sacrifice.

On dira : ce sont des expressions commerciales et qui rappellent les justices humaines. Eh! que m'importe! puisqu'aussi bien je ne les ai pas empruntées au commerce des hommes. Je n'ai pas, d'abord, regardé les rapports des mortels entre eux pour ensuite les sublimer en les appliquant, dans un anthropomorphisme mal exorcisé, — à mes relations avec Dieu. Mais j'ai commencé par une métaphysique où il n'était question que du Créateur et de la Créature, de mon être tel qu'il est devant Dieu, avant et après le péché. Et c'est à la fin seulement que j'ai compris comment ces mots empruntés aux justices humaines s'y rencontrent comme un reflet lointain de cette grande justice non pas commerciale, mais immanente, qui m'oblige, moi, pécheur, ou fils du pécheur, cramponné à des biens particuliers, à renoncer d'abord à cet esclavage.

Esclavage ? Oui, car si les choses sont ainsi, il est un dernier mot dont je n'aurai pas peur, car, bien qu'il soit le plus antique et le plus vénérable de l'histoire dogmatique de ce mystère, il est éminemment commercial : c'est le bon et saint et vieux mot de *Rédemption*[1].

1. C'est le mot que saint Thomas préfère. *Esse redemptorem est proprium Christi*, IIIa p., q. 48, a. 5. On peut en effet, à l'extrême rigueur, définir l'expiation, la satisfaction, et la propitiation sans prononcer encore le nom du Fils de Dieu; ainsi l'on dira que les sacrifices de l'Ancienne Loi étaient expiatoires ou propitiatoires. Mais il n'y a pas de Rédemption tant que Dieu n'a pas donné son Fils. L'holocauste du Saint des Saints n'était pas rédempteur. La venue du Fils efface seule notre péché profond, qui est le péché originel. C'est parce que celui-ci avait détruit l'ordre surnaturel, que seul nous rend le Fils incarné. Il faudra plus loin marquer davantage ce lien entre le don du Fils par le Père, le rétablissement de l'ordre surnaturel, et du coup la destruction de notre culpabilité suprême : le mot de Rédemption réunit en ses syllabes toutes ces richesses conjuguées et corrélatives.

Mais cela n'empêche pas que ce nom appartienne à l'Ancien Testament, et qu'il soit même le mot le plus ancien du vocabulaire

Si Dieu, pour donner à mon sacrifice toute sa valeur surnaturelle, y met lui-même le prix, en y engageant son Fils, ne faudra-t-il pas dire qu'il nous achète — non pas au démon — mais en quelque sorte à Lui-même, à cette grande loi de justice métaphysique dont il est l'auteur. Par une immense initiative de bonté — *sic Deus dilexit!* — il remet tout en place, — non par un acte débonnaire qui eût pardonné sans règle, mais en rétablissant l'ordre par un sacrifice convenable, égal à la grandeur du dessein primitif. Hypostasiez cet ordre, concevez-le un instant, à la façon du langage humain, comme distinct de Dieu. Et alors, si Dieu, poussé par un amour libre, généreux, infini comme son cœur, trouve dans cet amour la solution du problème, si, grâce à un don inouï de lui-même, il fait les frais du sacrifice, vous serez obligé de dire, contemplant ce mystère, qu'il consiste en une rançon, un rachat, une rédemption.

C'est ainsi, — et dans ce sens-là seulement, — que la justice et l'amour se sont réconciliés, le second ayant englobé la première. Car, à vrai dire, il ne faut jamais les opposer, ni même les comparer. Ce ne sont pas des richesses de même ordre : la justice considère la matière de nos actes, et la charité finalement leur donne leur valeur en leur infusant son esprit. Parler de réconciliation entre la charité et la justice, suspendre l'entrée en action de la première jusqu'à ce que la seconde ait obtenu satisfaction, ou au contraire noyer et abolir les exigences de la jus-

consacré à notre Mystère. Il évoque ces antiques formes de civilisation, construites sur un fond de traite et d'esclavage, où le vaincu, emmené en captivité, n'avait d'autres ressources pour se libérer de la servitude, que de faire appel à la générosité d'un allié puissant qui le rachetait de son or ou l'arrachait aux fers par la force des armes. Cet ami généreux, c'était le *Goel* ou le Rédempteur. C'est ainsi que Yahveh souvent racheta ou délivra Israël.

Mais le christianisme, en appliquant cette lointaine image à la Passion du Sauveur, en voyant dans le sang du Christ le prix même de notre salut, a désormais rempli ce vieux mot de richesses et d'émotions qui l'alourdissent d'amours éternelles : sur ces syllabes bibliques, couleront toujours les larmes de la chrétienté : ô Jésus, Rédempteur du genre humain !... — La Rédemption a son principe dans le Père, et elle est son œuvre avant d'être le travail du Fils incarné. Celui-ci donne son sang, mais c'est le Père pour finir — ou pour commencer — qui rachète : IIIa p., q. 48, a. 5. Nous sommes une fois encore à l'un de ces nœuds dogmatiques où tout le christianisme se ramasse en d'exigeantes affirmations. — On voit à quel point les prédicateurs qui prennent prétexte du beau passage de Hebr. X, 5-9, pour imaginer un conflit entre le Père et le Fils (à la Salette, ne serait-ce point entre le Fils et la Mère?), brisent en morceaux lamentables un dogme qui est fait d'harmonie, de puissance et d'unité.

tice dans un immense projet d'amour, — c'est supposer que la justice et l'amour sont des valeurs de même plan, des plaideurs de même importance. Le moyen-âge des tréteaux sacrés s'est complu dans cette machinerie théâtrale ou parlementaire ; mais le moyen-âge des Sommes Théologiques n'a pas connu cette dispute[1]. Il ne peut y avoir de procès entre ces filles de l'Eternel, parce qu'elles se superposent en Dieu et dans les choses de Dieu : que serait une satisfaction de justice dont l'amour ne serait point le moteur, et comment Dieu pourrait-il s'y complaire ? Or la satisfaction par définition a pour but de lui plaire. Mais comment Dieu de son côté pourrait-il instaurer la justice sans être, en cet instant comme partout ailleurs, animé par l'amour. Pour créer une opposition factice entre ces deux attributs divins, on a confondu amour et pardon, et parce que chez nous le pardon souvent s'oppose à la justice, on a mis aux prises en Dieu la bonté et la sévérité. Mais le dogme chrétien a pour but, en ramenant toute l'économie à l'unité, en suspendant toute la Rédemption à l'amour, de nous rappeler que l'homme pécheur ou non, n'est pas en face de Dieu un contractant sur le pied d'égalité avec son Créateur : que pourrait bien être une rédemption qui ne fût pas un pardon une création qui ne fût pas un bienfait?

On veut dire simplement, en parlant de charité et de justice, que, dans son œuvre d'amour, Dieu a respecté l'ordre parfait, et que cet ordre, comme nous le verrons, y engageait le Fils bien-aimé.

8. Un regard sur les religions antiques

Mais décidément, nous cédons trop tôt à la joie d'exposer le mystère de Jésus. Il ne doit venir qu'à la fin pour englober ces analyses en les dépassant. Est-ce notre faute d'ailleurs si nos pas se hâtent trop vite sur ces chemins sacrés ? Parmi ces bûchers où le feu achève de consumer les victimes offertes, au milieu de ces tas de cendres qui marquent la place des autels écroulés, est-ce notre faute si nos yeux se lèvent vers le Calvaire comme vers une solution. Il faut pourtant renoncer à ces saintes et légitimes impatiences, au risque de nous salir dans ces fla-

1. « Cette idée d'un conflit entre la justice et la miséricorde est étrangère à la doctrine de saint Thomas... » (Richard, art. cité, *Recherches S.R.*, Mai-août 1923, p. 210, note 32.)

ques rouges où nos pieds glissent au sang des bœufs et des génisses. Il faut demeurer quelque temps encore en ces boucheries de religion, où des relents d'abattoir se mêlent à l'odeur de l'encens et au parfum des libations.

Si pourpre ou si sombre que soit le spectacle, l'animal raisonnable s'y est attardé trop longtemps pour que je me refuse à respirer cette atmosphère si étrangement mêlée, mais si chargée de psychologie humaine. Je veux comprendre. Je possède un fil métaphysique qui me conduit. Si je n'approuve pas ce que mes lointains ancêtres — les Grecs ou les barbares — ont commis, je sais à peu près ce qu'ils auraient voulu réaliser.

Je sais pourquoi cette victime, séparée du reste du butin ou soustraite au troupeau, à la fois bénie et maudite, exécrée et consacrée, je sais pourquoi on la tue. Je sais pourquoi en la tuant ou après l'avoir massacrée, on l'offre. Je sais pourquoi offerte, divinisée, elle me revient en une communion de joie comme le gage assuré et rassurant des bénédictions de ce Dieu barbare ou olympien. C'est un symbole que cette tragédie. C'est l'image de ce qui se passe en mon âme, et c'est en même temps pour mon âme le moyen de passer par les chemins qui la conduisent à sa fin.

Et alors, soldat de Vercingétorix suspendu aux incantations de mes Druides pour la cueillette du gui sacré ; fils de la Grèce, hier encore vainqueur de Marathon ou des combats du stade ; soldat de Rome, fidèle à mes aigles, au peuple et au Sénat, je me mêle aux sacrifices de la forêt, de l'Acropole ou du Capitole. Et pendant le jeu sacré, je rêve de terres inconnues que par impossible les légions impériales n'auraient point conquises — atlantides lointaines placées par mes poètes au-delà des colonnes d'Hercule. Là-bas, d'autres hommes, faut-il leur donner encore ce nom ? — groupés autour de fétiches monstrueux, accumulent en de formidables pyramides les crânes scalpés, ou montent aux hauts lieux pour y secouer leurs danses dévergondées et flagellantes. Mais partout, dans les bois comme dans les déserts, au bord des lacs de mystères comme sous les pylones des palais d'Egypte, j'entends monter ce rythme en deux temps toujours les mêmes : une douleur qui s'élève au ciel en une plaintive et sanglante clameur, pour s'achever en une apothéose de communion et de joie. C'est le sacrifice. C'est la grande loi du retour. C'est l'être créé en route vers sa fin, renonçant

d'abord à tout ce qui l'en écarte : souffrance provisoire ; puis embrassant tout ce qui l'en rapproche : conquête définitive.

Jetez en effet ces vérités profondes dans des cerveaux humains obscurcis par le péché, éloignés de leurs origines divines, séparés encore du Rédempteur et de sa révélation par des millénaires barbares. Mais ne refusez pas à ces animaux raisonnables un reste ou un commencement de valeur morale et de dignité intellectuelle. Admettez par exemple une révélation primitive qui n'aurait jamais été complètement oblitérée : c'est l'hypothèse traditionaliste, à laquelle l'Eglise romaine n'a jamais souri qu'à moitié, mais qui est édifiante, commode. Elle a charmé la philosophie chrétienne en France pendant si longtemps ; elle nous a préparés à subir le choc de l'anthropologie préhistorique... Ou bien admettez une permanence de vérités naturelles au sein même des erreurs les plus grossières, à cause de cette essence d'animal raisonnable qui existe en tout homme et nous accule au fond à des solutions *grosso modo* identiques, dès que nous suivons l'instinct rationnel de notre nature. Songez aussi et surtout à ces desseins éternels de Rédemption qui ont jeté des rayons diffus de préparation providentielle dans les siècles lointains des origines humaines. — Et par ces explications diverses, qu'il faudra peut-être un jour conjuguer dans un *Discours* moderne *sur l'Histoire Universelle*, vous aboutirez, philosophe, à une conception du sacrifice, où la mort et la vie, la douleur et le triomphe, l'épreuve et le succès vont se succéder, comme l'hiver et le printemps, les larmes et les rires.

Simplifiez toujours ces institutions en les ramenant à des lignes de plus en plus grosses ; — et vous ne vous étonnerez plus de cette obstination de l'humanité à chercher dans le sang des victimes la rencontre avec Dieu, dans une mort préalable le principe de la résurrection définitive et du salut véritable[1].

Poussez plus loin, jusqu'au bout. Descendez, descendez encore, dans les bas-fonds ; et à force de lester de psychologie humaine cette grande métaphysique somptueuse,

1. « Au fond de tous les rites d'initiation, deux idées sont toujours présentes et se complètent, celle d'une mort et celle d'une résurrection... Dans certaines peuplades d'Australie, le novice est considéré comme mort... Quand l'initiation est terminée, ils rentrent dans le monde des vivants... » (R. Allier, La Psychologie de la Conversion chez les non-civilisés. Payot, 1925, tome Ier p. 310.)

vous verrez les hommes coupables substituer aux grandes lois divines de la création le plus monstrueux anthropomorphisme, et sous prétexte d'adorer Dieu, détruire ses créatures, les torturer, verser leur sang sur d'odieux autels fumants, où une âcre odeur de graisse animale fera injure à la gloire de l'Auteur de la vie, de la jeunesse et de la beauté.

Mais vous pouvez aussi jeter sur ces horreurs le voile transparent des mythes et les vapeurs enivrantes du symbolisme. Nous sommes maintenant au pays le plus frais et le plus lumineux du monde, en Grèce, en Orient, sur des terres légères. Alors tout ce grand système s'évanouit en fumées d'encens pour y dessiner des lignes harmonieuses et vides. Le sacrifice devient un thème ; — ses deux aspects s'appellent des mystères, mystères de l'hiver et du printemps, de la mort et de la vie, d'Adonis qui meurt et qui ressuscite au son des tambourins et des castagnettes qu'agitent les bacchantes énivrées de vin et d'amour.

Qu'importe en un sens, puisqu'au fond c'est l'homme éternel, un grand enfant, qui se raconte à lui-même son histoire et son drame intérieur : aède ou sorcier, fétiche ou hiérophante, il recommence ce chemin en deux étapes, et ce mouvement en deux temps, où cet être partagé retrouve les deux faces de son mystère. Le renoncement se traduit en psychologie par la douleur, la privation et la suppression ; et l'adhésion à l'être par la joie, l'exaltation, l'ivresse. Si le sacrifice pour mieux représenter ce double aspect de notre marche vers Dieu, est invité à nous faire vivre ces deux états successifs, on comprend qu'il soit coûteux pour être profitable, douloureux pour être bienfaisant, — allons jusqu'au bout, mortel pour être vivifiant.

La liturgie extérieure et symbolique a pour dessein essentiel de représenter cette rencontre, et, dans la mesure des forces humaines, de la réaliser. La victime ou l'oblat, serait-ce un être élu qui fait la route en notre nom, avant nous, devant nous, afin de nous représenter devant le dieu et lui annoncer notre arrivée? Ce serait trop beau, et cette conception est trop fine pour l'heure de l'histoire que nous étudions. Il faut d'ailleurs renoncer à la théorie

1. « Cette idée d'un conflit entre la justice et la miséricorde est étrangère à la doctrine de saint Thomas... » (Richard, art. cité, *Recherches S. R.*, mai-août 1923, p. 210, note 32.)

de la substitution. L'hostie, c'est plus simplement la part réservée aux puissances d'en haut, prélevée sur un butin que l'homme égoïste espère pouvoir garder pour lui, grâce au paiement de ce tribut. Les hommes, hélas ! ont eu de leur dieu au cours des siècles des idées tellement insuffisantes et fragmentaires que le geste symbolique de la rencontre a été trop souvent accompli dans des conditions qui choquent notre sens chrétien et nos délicatesses religieuses purifiées par l'Evangile. Dieu ! on se l'est imaginé jaloux, cruel, partial, enflammé de passions ; mais toujours on a pensé devoir lui envoyer les offrandes, et derrière elles, lui présenter le clan, la famille, la tribu tout entière. Suivant que les peuples ont cru voir en la divinité un allié puissant auquel il convenait de réserver sa part de proie, ou une sorte d'adversaire supérieur contre lequel il était bon de prendre des assurances, ou une manière de grand Plérôme où nous devions nous engloutir après les purifications nécessaires, le sacrifice s'est stylisé en des rites bizarres et en apparence contradictoires. Au lendemain des combats heureux, on a remis au dieu des armées la dîme du butin, comme si l'on pouvait faire sa part au Créateur. Courroucé, on a voulu le calmer. Jaloux, on a cru le satisfaire par une large répartition des bénéfices réalisés en commun. Collaborateur, associé ou commanditaire, on l'a dédommagé,... et ainsi de suite. On a pensé après l'avoir gavé et saoûlé de dépouilles, pouvoir d'autant mieux jouir du reste des rapines, qu'on le croyait occupé à se gorger des belles prémices...

Ce sont d'affreuses mutilations d'une pensée légitime. Celle-ci, grâce à Jésus de Nazareth, finira par dominer et rayonner. Le sacrifice deviendra de plus en plus le symbole d'une appartenance totale. L'humanité l'avait vaguement deviné. La cérémonie officielle, accomplie rituellement à certaines heures, c'était, de la part d'hommes obligatoirement occupés, le reste du temps, à des besognes matérielles inévitables, c'était une façon d'affirmer qu'ils auraient bien voulu penser toujours à leur Dieu ; mais que n'ayant pour s'y employer, ni la force ni la pureté nécessaires, ils voulaient du moins, aux dates réservées, dans un grand geste solennel, s'acquitter de leur devoir essentiel moyennant une liturgie symbolique. Le formalisme s'est tout de suite emparé de ce rit pour le mécaniser : on a cru pouvoir, grâce à des gestes vides, satisfaire au rabais aux exigences divines. Qu'importe une fois encore, si la ligne

profonde de cette volonté était primitivement exacte, et en somme marquait la bonne direction, le chemin du Droit, la route de la Fin.

Il existe donc de grands jours, dans l'histoire des familles, des tribus et des peuples, où les hommes de Dieu se rencontrent au sommet d'un appareil de rites souvent grandioses, presque toujours troublants. Les prêtres et les lévites, les féticheurs, les pontifes ou les hiérophantes, les sorciers ou les mages, les prophètes, les bacchantes ou les sybilles, sont là qui président et qui opèrent, courtiers obligatoires des choses saintes, consacrés par l'huile biblique ou les incantations sauvages des initiations sévères. A cette heure divine du sacrifice, toutes les traditions ancestrales pèsent sur les volontés des vivants, qu'elles encadrent de leurs rubriques austères ou bizarres. On croit entendre les morts qui parlent et qui commandent. Leurs gestes continués, leurs formules héritées permettent d'atteindre Dieu, et presque de le toucher. Alors les encens pétillent et fument ; les libations coulent ; les victimes sont introduites :

« *Grand Dieu! voici ton heure : on t'amène ta proie... On te met sous les yeux et en action nos peurs et nos amours, notre confiance et nos espoirs; notre adoration, notre servitude, notre alliance aussi, notre contrat de société avec toi, que ce sacrifice renouvelle une fois encore...* »

La cérémonie s'achève en une communion réelle ou symbolique, où la victime offerte, retournant tout à coup sa signification, refait en sens inverse la route religieuse qu'elle avait parcourue en notre nom, et descend maintenant de Dieu vers les hommes, comme le gage des bénédictions célestes et des faveurs éternelles.

(La suite prochainement.)

Lille. Eugène MASURE.

Connaissance du monde et connaissance de Dieu

Offrant à tous leur manne intellectuelle, les ouvrages de vulgarisation scientifique vont, de nos jours, se multipliant : petits livres d'aspect austère, vêtus de bure brune chez Payot, de blanc et bleu chez Armand Colin, ou de toute autre livrée quasi monastique, leur contenu n'est pas au premier abord plus avenant, et ce n'est pas sans quelque peine que le lecteur du « grand public » en parcourt les pages semées d'algèbre. Que nous sommes loin des Astronomies populaires, des collections de Merveilles de la Science et autres romans du dernier siècle !

Plus arides mais plus exacts, plus honnêtes que leurs ancêtres, ces opuscules qui tous plus ou moins ont l'intention de « vulgariser sans abaisser », ne sont pas moins évocateurs, et quand on referme par exemple la *Description du ciel* d'André Danjon. (F. Rieder, 1926) ou la *Théorie cinétique des gaz* d'Eugène Bloch (A. Colin, 1925), ou encore la *Constitution des Atomes* de Berthoud, la *Radioactivité* de Jean Becquerel (Payot, 1922, 1924), pour n'en pas citer d'autres, quelle étrange vision de la création s'élabore dans l'esprit !

Appareils et méthodes modernes nous ont conduit dans un nouveau monde inaccessible à nos seuls sens : plaque photographique, douée d'une sensibilité et aussi d'une vivacité ou d'une patience auxquelles l'œil ne saurait prétendre ; spectroscope révélant les secrets de la lumière et par là non seulement la constitution chimique des corps, mais leur température, et des vitesses et des distances ; électromètre décelant les plus infimes corpuscules qui n'impressionneraient aucune balance, que nul microscope ne soupçonnerait ; au-dessus de tout cela, l'admirable outillage mathématique qui, tel une chimie des nombres, extrait des résultats de l'observation les lois cachées sous l'écorce des chiffres, faisant le départ de l'exact et de l'à-peu-près, et grâce au calcul des probabilités mettant en évidence l'ordre qui règne dans ce qu'on appelait jusqu'ici le hasard. De quel trésor de découvertes ne nous sommes-nous pas récemment enrichis ; et l'on comprend

la fierté des savants et leur désir de nous présenter en des aperçus synthétiques les fruits de leurs minutieux travaux.

Nous voici sous la voûte étoilée du firmament. De tout temps l'homme a été ravi d'admiration devant l'éclatant spectacle de « l'armée des cieux qui dégaîne, rangée sur nous avec ses capitaines » : la limpide scintillation des étoiles n'est-elle pas la plus pure merveille de la création matérielle!

Mais maintenant quel enthousiasme nous saisit quand l'Astronomie nous montre, infiniment reculées, les limites du Ciel ; plus de dôme azuré, plus de sphère en cristal qui nous enserre, le libre espace béant de toutes parts et des myriades d'astres qui circulent ; dans leur fourmillement monstrueux, on voit se dessiner les grandes lignes d'une ordonnance admirable comme celle qui apparaît dans notre petit coin d'Univers et dont nous n'avons pas seuls le privilège.

Tout près de nous, le système solaire. Non plus le chœur restreint des sept astres hiératiques tournant autour du soleil immobile, mais par centaines des planètes grandes et petites, et des comètes aussi par centaines, et des nuées d'astéroïdes, le tout obéissant à ces lois rigoureuses qui font de la science des cieux une « extase mathématique ».

Eloignons-nous : le soleil n'est plus qu'un point lumineux perdu parmi les millions d'étoiles qui brillent de toutes parts. Ce ne sont plus les étoiles fixes d'autrefois, mais un immense tourbillon de poussière sidérale, la « Galaxie », deux spirales gigantesques issues d'un nœud central au sein duquel se trouve notre Terre, et qui se développent jusqu'à l'inimaginable distance de cent mille années-lumière (L'année-lumière, unité employée par les seuls vulgarisateurs, est le chemin parcouru en un an par la lumière, à raison de trois cent mille kilomètres par seconde). La Voie Lactée qui traverse notre ciel nocturne n'est que l'aspect confus que nous présentent ces deux milliards d'étincelles, mêlées de nébuleuses lumineuses ou obscures, lorsque notre regard plonge dans l'épaisseur de leur essaim selon son plan équatorial ; dans toute autre direction, l'amas galactique étant très aplati, l'œil ne trouve plus que des étoiles peu nombreuses qu'il voit se détacher distinctement sur le fond sombre du ciel : de même qu'un voyageur dans une campagne aux champs bordés

d'arbres aurait l'impression d'un pays boisé, mais qui verrait cette apparence de forêt s'évanouir et laisser place à des lignes sans épaisseur séparées par de larges espaces découverts s'il s'élevait suffisamment.

C'est à travers ces fenêtres interstellaires, loin de la Voie Lactée qui masque le reste du monde, que l'on aperçoit les nébuleuses spirales, astres étranges à peine connus et qui cependant ont aidé à comprendre la structure de la galaxie. L'œil nu les ignore, sauf la nébuleuse d'Andromède dont la pâle lueur est difficilement reconnaissable ; même pour les télescopes les plus puissants elles ne sont qu'un léger nuage ne différant que par leur forme des nébuleuses amorphes, alors que le spectroscope montre bien qu'elles sont composées, non pas de gaz comme celles-ci, mais de liquides ou de solides incandescents, par conséquent d'étoiles, et ce n'est que parce qu'elles sont fantastiquement éloignées que nous ne parvenons pas à distinguer les soleils qui les composent. De fait leur distance est si grande qu'on est encore impuissant à la calculer exactement, les estimations qu'on en peut faire, par des méthodes diverses, ne sont jamais inférieures au demi-millions d'années-lumière. Ce sont vraisemblablement des galaxies semblables à la nôtre ; or on en connaît environ un million. Ce nombre ira-t-il en augmentant ? — C'est possible. Découvrira-t-on qu'elles forment à leur tour un système harmonieusement ordonné ? — Pourquoi pas. Toujours est-il que nous touchons ici à l'une des frontières de la science et que trop d'hypothèses nous ont conduit jusque-là, pour que tout ce que nous essaierions d'imaginer de plus soit autre chose qu'une pure fantaisie.

Abandonnons ces régions inaccessibles et redescendons sur la terre pour scruter la matière qui nous environne et nou constitue : de sa connaissance approfondie d'ailleurs, l'astronomie elle-même a profité.

C'est ici un domaine tout nouveau, à peine exploré, et cependant déjà les gaz sont bien étudiés, leur « théorie cinétique » est très satisfaisante. Liquides et solides sont moins bien connus, pourtant certaines études plus poussées, celles des propriétés optiques des cristaux ou des lames minces par exemple, laissent entrevoir le jour peu éloigné où les divers phénomènes physiques ou chimiques se rangeront dans une théorie moléculaire unique. Ce n'est là encore qu'hypothèse et le grand Poincaré réclamait

plaisamment un microscope à montrer les atomes, mais si les atomes restent invisibles, il semble bien que dans le mouvement brownien le microscope perçoive l'effet immédiat des chocs moléculaires sur les fines particules en suspension dans les liquides ou les gaz ; bien mieux, on a directement atteint ces dimensions infinitésimales dans des expériences sur lames liquides ou solides assez amincies pour qu'une seule couche de molécules ait pu trouver place dans leur épaisseur.

A ce compte, la matière serait composée de molécules, éléments très petits : serrés dans les solides comme des boulets empilés, espacés dans les gaz comme les étoiles de la Galaxie et comme elles en mouvement incessant. Elles sont elles-mêmes des aggrégats d'atomes et il y a déjà longtemps que la Chimie a découvert les lois de leurs combinaisons, mais l'étude approfondie des phénomènes physiques surtout lumineux, des propriétés chimiques, plus récemment de la radioactivité de certaines substances, faisant pour ainsi dire toucher du doigt les atomes et révélant leur complexité, a fait comprendre ces lois en montrant leur liaison avec la constitution intime des corps.

L'atome ne passe plus pour un corpuscule compact, c'est une sphère d'influence, une sorte de système solaire extrêmement lacunaire. Au centre le noyau tenant lieu de soleil, mais soleil fantastiquement petit, non pas seulement pour nos unités habituelles de mesure, mais même en regard des dimensions de ce monde en miniature. Tout autour, des planètes plus grosses que lui, les électrons, chargés d'électricité négative, circulent à des vitesses incomparablement plus grandes que celles des astres les plus rapides, presque égales à celle de la lumière. D'autre part ce soleil est extrêmement massif atteignant des densités qui dépassent tout ce qui se peut imaginer : on a calculé, par exemple, que si l'on pouvait entasser des noyaux atomiques d'or dans un centimètres cube, on réaliserait un poids de trois millions de tonnes, alors que le même volume d'or-métal ne dépasserait pas vingt grammes.

Les phénomènes étudiés par toute une partie de la physique : pressions, densités, chaleurs spécifiques, etc., dépendent de l'agencement des molécules. Les phénomènes chimiques, intramoléculaires, n'intéressent pas la périphérie extrême des atomes, ils se réduisent à des jeux d'attraction ou de répulsion entre ions ou atomes en état de déséquilibre électrique, chargés positivement ou négative-

ment selon qu'ils ont laissé échapper ou au contraire capté certains électrons périphériques faiblement liés au reste du système. Les valences sont simples, doubles, triples, etc., selon le nombre d'électrons libérés ou reçus. Les phénomènes lumineux et plus généralement électro-magnétiques sont intra-atomiques ,pour la plupart extra-nucléaires, ces ondulations de l'éther ne sont que la manifestation de l'énergie dégagée lorsque sous une influence perturbatrice la révolution des électrons est troublée, ondes lumineuses si la perturbation est peu profonde, de fréquence de plus en plus grande jusqu'aux rayons X durs, lorsqu'elle atteint des régions de plus en plus voisines du noyau.

Mais lorsque le noyau lui-même est pénétré, ce sont des phénomènes tout différents qui se produisent. Manifestations si curieuses de la radioactivité, assez bien étudiée chez un certain nombre de corps privilégiés, mais qui est peut-être une propriété générale de la matière. Jusqu'ici : température, pression et tous les autres facteurs physiques et chimiques étaient à notre disposition pour provoquer ou modifier les réactions : ils sont tout à fait impuissants vis-à-vis des transformations radioactives, et nous voyons sous l'action d'une force mystérieuse extrêmement énergique, se désagréger les atomes, sans pouvoir en aucune façon intervenir pour retarder ou accélérer leur « désintégration ». On assiste à une véritable transmutation de la matière, les modifications des noyaux atomiques conduisant d'un « corps simple » à un autre « corps simple », de l'uranium au radium, par exemple, et finalement au plomb.

Les modifications du noyau, disons-nous, car il est lui-même un monde complexe. Il peut laisser échapper ou plutôt expulser avec une violence extrême (probablement révélatrice d'une forme inconnue extérieure à l'atome), soit des électrons en tout semblables à ceux de la périphérie « rayonnement β », soit des corpuscules chargés d'électricité positive identifiés à l'hélium « rayonnement α »; on connaît un rayonnement γ qui n'est plus une émission de particules électrisées, mais un ébranlement de l'éther d'origine intranucléaire analogue aux ondes lumineuses et aux rayons X.

Les émissions de rayons α et β suivent des lois rappelant les « lois de grands nombres » du calcul des probabilités, ce qui suppose à l'intérieur du noyau une com-

plexité et un état d'agitation semblables à ce que la théorie cinétique des gaz a fait connaître dans les masses gazeuses. Le noyau d'un atome lourd comme celui de l'uranium comprendrait 384 éléments : 146 électrons et 238 « protons » ou noyaux d'hydrogène ; mentionnons pour mémoire les 92 électrons périphériques qui circulent autour de ce soleil atomique. L'atome le plus simple est celui de l'hydrogène, sorte d'étoile double formée d'un seul proton et d'un seul électron.

Tout cela est étonnant ; mais : protons, électrons, éther qui les environne (et qu'il faut bien admettre pour expliquer la propagation des ondes) qu'est-ce que ces trois inconnues auxquelles vient se heurter notre science ? — Nul ne le dit, et la réponse ne paraît pas prochaine. Loin d'avoir expliqué la matière, nous n'avons fait que multiplier les points d'interrogation. Comme l'Astronomie, la Physique nous fait sentir notre profonde ignorance.

Cette vision du monde, que nous venons d'esquisser, a-t-elle une valeur objective ? — Bien des savants le nient, qui assurent que leurs théories ne sont que des explications commodes, cherchant à établir un lien entre le plus grand nombre possible de faits observés, et qu'il ne faut donc pas les prendre pour une représentation de la réalité. Sans entrer ici dans une discussion sur la « valeur de la Science », remarquons simplement que le vulgaire ne se repaissant pas de chimères, toute la vulgarisation, quoi qu'on fasse, déforme, présentant sous un certain aspect de certitude des hypothèses qui dans la pensée de leurs auteurs ne seraient à tout prendre que des instruments provisoires de travail. Sans insister davantage, passons à un autre genre de réflexions que nous suggère la connaissance à laquelle nous sommes arrivés aujourd'hui de l'Univers.

« Je ne vois Dieu nulle part, nulle part, nulle part », s'écrie Barbusse, et avec lui combien d'autres à qui l'enivrement du progrès scientifique a fait perdre l'esprit ; et ils se réjouissent d'avoir vidé les cieux et d'avoir bien prouvé que derrière la foudre il n'y a plus de dieu, ni derrière les éclipses, pas plus que dans les grands événements de l'histoire des hommes ; toujours avec cette prétention de ne juger des choses que d'après ce qui est accessible aux sens, ces pauvres sens que nous venons de voir si faibles alors même qu'ils sont munis du subtil outillage moderne. Qui ne voit que ces gens ont de Dieu

une idée très grossière, ils sont de ceux pour qui Dieu se confond avec l'inconnu du monde. Pour le sauvage, tout est mystère, donc tout s'explique par du divin, « tout est dieu », mais il faut ajouter « excepté Dieu lui-même ». Bien des civilisés n'ont pas dépouillé cette mentalité, ils n'ont pas pris la peine de s'élever au-dessus des apparences sensibles et de chercher « en esprit », ils ne distinguent pas entre difficultés scientifiques et transcendance divine, aussi voyant le domaine de l'inexpliqué reculer sans cesse devant les conquêtes des savants, Dieu leur paraît s'éloigner et ils ont vite fait d'en nier l'existence, tout devant pour eux être expliqué un jour ou l'autre par la science.

Cette généralisation, bien hâtive, serait malgré ce légitime, s'il était vrai que les sciences touchent au fond des choses et donc que, Dieu n'apparaissant pas dans leurs explications, Il ne lui reste plus aucune place dans le monde. Mais qui oserait aujourd'hui prétendre que telle est la portée des sciences ! Elles ne traitent que des apparences sensibles, des modalités non des essences, des causes secondes ; elles se meuvent dans un plan inférieur qui va s'élargissant, bien sûr, mais sans changer de niveau, et loin de faire douter d'un ordre supérieur, elles en impliquent l'existence.

Car, loin d'être un champ d'expériences où l'on toucherait Dieu, ce monde sensible n'est même pas notre domaine, Celui qui est Pur Esprit ne s'y doit pas rencontrer si notre esprit lui-même ne s'y trouve pas chez lui. Nous dominons de haut cette matière, nous sommes au-dessus d'elle, différents d'elle, tout ce que nous venons de voir en porte témoignage.

Y a-t-il rien de plus harassant, de plus vertigineux, que cette découverte d'univers lointains ou d'éléments minuscules, et de cet incessant et prodigieux mouvement? On est anéanti, écrasé, mais ce n'est pas, comme on le dit trop souvent, l'esprit qui est confondu, simplement la partie inférieure de notre être, impuissante à se représenter ces choses fantastiques. Corporels, nous sommes bien du même ordre qu'elles et nos sens en effet les perçoivent, mais nous sommes hors de proportion avec elles et nous nous épuisons à vouloir nous les représenter. Ainsi, la rétine bien réellement frappée par des ondulations de toute fréquence, mais qui ne voit que celles du spectre lumineux,

ainsi encore l'oreille adaptée seulement à quelques gammes des vibrations dites sonores.

Cependant nous sommes parvenus à connaître ces régions indescriptibles de l'univers, et si nous voulons bien cesser d'imaginer nous y sommes à notre aise : le calcul est aussi facile sur les grands nombres que sur les petits ; les obstacles à la perception sensible sont tournés avec une ingéniosité dont le spectacle est plus merveilleux encore que celui des résultats enregistrés ; dans la nuit de l'inconnu, en avant des observations et des expériences, des hypothèses sont risquées tâtant l'obscurité comme des mains dans les ténèbres ; le fouillis des chiffres recueillis est classé, médité, interprété ; des lois en sont tirées : exactes ? — Peu importe, il suffit qu'elles soient cherchées, revisées, perfectionnées encore ; tout cela révèle au-dessus de la matière traitée une puissance supérieure qui la domine, la réduit en esclavage : l'Esprit.

Et cet admirable outil qu'est l'Intelligence, a toute notre confiance ; les déficiences de détail, l'indécision des hypothèses, la limitation même de nos connaissances, ne nous laissent pas douter un seul instant de notre droit à chercher les raisons supérieures des choses, nous dominons ou voulons dominer sans hésiter jamais sur la légitimité de notre royauté spirituelle ; n'est-ce pas ce même instrument qui nous sert à nous élever jusqu'à la connaissance de Dieu, serons-nous moins sûrs de lui ici que là ?

Au-dessus des appareils et des nombres, c'est appuyée sur les principes premiers que la science marche à la conquête du monde : non-contradiction, causalité, sans jamais chanceler nous en étendons l'application, nous faisons valoir nos raisonnements et nos lois jusqu'aux confins les plus éloignés de l'espace, jusqu'aux âges les plus reculés, certains que nous sommes d'être au-dessus de ces contingences. Mais ce n'est pas autrement, et par conséquent c'est avec autant de certitude, que nous découvrons un premier moteur, une cause première, un législateur suprême ; et s'il n'est plus question ici d'instruments, de graphiques, de calculs, c'est que la « matière » n'en comporte pas : le Créateur n'est pas créature, il est plus distinct de ce monde, que la loi physique ne l'est des chiffres qui la révèlent.

Les preuves classiques de l'existence de Dieu n'ont donc rien à craindre des sciences, au contraire dans la mesure où celles-ci nous font mieux rendre compte de notre puis-

sance intellectuelle, ces preuves se trouvent confirmées ; il en est une surtout qui profite de toutes les découvertes modernes, la preuve par l'ordre du monde.

Tel qu'il nous est montré, c'est avec une évidence éclatante que l'univers apparaît ordonné, soumis à des lois inéluctables que nous apprenons peu à peu à connaître et auxquelles il est obéi même quand elles restent ignorées de nous. Plus de hasard, ce qu'on appelait ainsi se range dorénavant sous des lois de grands nombres, vraies pour une infinité de cas, insoupçonnables lorsqu'ils sont peu multipliés, et c'est là la marque non pas d'une capricieuse fantaisie, mais d'une complexité qui défie encore notre analyse et qui n'en est pas moins parfaitement réglée : un cas typique est celui des émissions radioactives où l'évolution suit quantitativement une de ces « lois de hasard » alors que « la destinée qualitative des atomes est rigoureusement déterminée ». De plus en plus le monde est un Cosmos harmonieux, partout de l'ordre, un ordre durement imposé à la matière, elle en est esclave et pas une fois ne se soustrait à la loi. Nous n'en saisissons que mieux notre liberté, quoi qu'on dise, et la transcendance de notre dignité humaine en est plus vivement éclairée.

Intelligence tellement au-dessus du monde des corps où nos sens s'égarent, volonté libre contrastant si fort avec l'universel servage : comme nous devrions être plus spirituels, comme nous devrions être prompts à reconnaître l'Ordonnateur suprême, cette Intelligence partout reflétée, cette Volonté partout obéie ; tout comme l'entomologiste Fabre nous ne devrions plus croire en Dieu, mais le voir, le voir partout, partout, partout et sans cesse. Et c'est un vrai scandale que certains savants après avoir magnifiquement joué de leur esprit pour arracher ses secrets à la nature, hésitent ensuite devant Dieu, ou essayent de l'éviter, cherchant, sans voir comment ils pourraient le certifier, « le mécanisme par lequel l'évolution générale de l'énergie, de la matière et des mondes, parcourrait un cycle où nous ne verrions ni commencement ni fin ».

Mais ce n'est là qu'accident, déviation, due sans doute à ce que dans tel cas particulier, par suite d'une discipline fâcheuse, l'intelligence est devenue la servante de l'expérimentation, au lieu d'en rester la maîtresse et n'a pas su recouvrer sa liberté ; autrement, pour quiconque sait maintenir la primauté de l'esprit, c'est une atmosphère salubre

que celle des laboratoires et des observatoires, il en est de plus malsaines et dont on se défie moins.

Mais alors, regardant bien en face ce moderne tableau de l'univers, prévoyant même celui qui pourrait demain nous être montré, ce n'est pas « tu n'as pas l'air chrétien » que nous crierons, effrayés, comme le voudrait le poète cité par Termier dans l'admirable finale de *La Joie de connaître*, c'est « tu n'as pas l'air humain ».

L'antique Pan avait encore visage d'homme, mais à présent nous ne nous reconnaissons plus dans le miroir du monde ; qu'est devenu le doux repos que prétendaient trouver les Romantiques :

« Mais la nature est là qui t'invite et qui t'aime »,

cette nature, mais elle repousse ; cet univers formidable et splendide, mais il est glacial ; seul saint Paul a raison : « non habemus hic manentem civitatem », nous n'y sommes pas chez nous. Le sourire du soleil, les caresses de la brise..., voilà ce dont la science a vidé le monde ; vu de trop près, il n'a plus figure humaine ; trop différent de nous, il a perdu désormais toute douceur ; notre cœur inquiet, « irrequietum », n'y trouve plus de sympathie et c'est Dieu seul qu'il faut chercher pour trouver un amour qui réponde à cet intime besoin d'aimer et d'être aimé qui nous presse, lui seul peut être pour nous « un aide semblable à nous ».

Si j'ose dire, les révélations scientifiques complètent la révélation. Loins de nous détacher de ce Dieu qui s'est fait connaître « Esprit et Vie, Charité », elles nous poussent vers Lui. Elles nous servent à mieux estimer sa tendresse, dépouillant la notion que nous avons de Lui des anthropomorphismes qui l'adultèrent et la rapetissent, nous mesurons plus exactement ces mystérieuses dimensions dont parle saint Paul aux Ephésiens, nous avons une conscience plus nette des abaissements de l'Incarnation quand ce Dieu Créateur s'est fait Emmanuel, l'un de nous. Elles nous aident à comprendre et à goûter le plan divin, non pas seulement dans l'ordre inférieur de la nature, mais nous forçant à nous élever au-dessus, dans cette connaissance que ce Dieu d'amour nous donne de lui-même. Comme elle complète cette connaissance ce qui manque à l'autre, comme elle éclaire tout merveilleusement ; n'étant pas rassasiés de ce que l'œil voit et de ce que l'oreille entend, comme nous percevons les convenances des mystères! Ce Dieu nous le comprenons mieux s'il n'est pas seulement

Créateur et Souverain Maître, mais Père, notre Père ; pas seulement lumière inaccessible, mais Verbe venu parmi nous, notre frère ; pas seulement souffle véhément et vivifiant, mais cette toute-puissante aspiration qui fait jaillir du fond de nos cœurs l'ineffable appel : « Abba, Pater » vers des cieux non pas vides, mais tout pleins de cette spirituelle présence, infiniment douce et qui nous écoute.

Et c'est cet Esprit lui-même qui nous fait estimer les sciences de la nature et en user sans péril, c'est Lui qui met en nous ce don de Science pour que nous ne nous arrêtions pas dans une contemplation béate de l'Univers matériel, ou dans une orgueilleuse complaisance en la puissance de notre esprit ; et cet autre don de Sagesse grâce auquel le chrétien admire le monde et le goûte plus qu'aucun autre. Nous jouissons intensément de ce monde et pourtant, tout à la fois (admirables antinomies du christianisme), nous en trouvons désolant le spectacle : c'est une terre d'exil et sa beauté même nous fait désirer la patrie, c'est un voile splendide qui arrête nos regards et pour si beau qu'il soit, nous voudrions le déchirer et saisir la réalité qu'il nous cache, voir enfin sans aucun intermédiaire et sans aucun arrêt cette lumière éternelle et béatifique dont les « variétés mondaines » ne sont qu'un énigmatique et misérable reflet.

Jean Hébrard.

Le sacrifice de la Messe

En 1897 — il y a près de trente ans de cela — paraissait à Lyon et à Paris une thèse de doctorat en théologie qui s'intitulait modestement : *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier.* L'auteur en était un jeune sulpicien, encore inconnu, M. M. Lepin, qui avait pris à cœur de faire mieux connaître, pour les mieux faire estimer et aimer, les splendides doctrines de ses maîtres dans la vie spirituelle. Et son livre, austère, solide et grave, comme il convient, lorsqu'on parle du grand siècle, prétendait être simplement un exposé fidèle des idées exprimées par le second supérieur de l'Oratoire de France et par son disciple, le pieux fondateur de Saint-Sulpice.

Aujourd'hui, M. Lepin publie un nouveau volume, dans lequel il reprend les théories déjà formulées dans sa thèse. Il a su, dans la plénitude de son âge mûr, rester fidèle aux nobles idées qui avaient éclairé sa jeunesse. A travers une existence laborieuse, qu'ont pu distraire parfois des préoccupations plus actuelles, et dont les œuvres consacrées surtout à la défense de nos Evangiles, ont fait tant de bien aux âmes durant les années troubles de la crise moderniste, il n'a jamais oublié ce qui avait été le premier objet de ses études de prédilection. Aussi peut-on dire que son livre sur *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*[1] est le résultat de méditations prolongées, de recherches lentement poursuivies jusque dans les écrits les plus inaccessibles des vieux auteurs ; le fruit mûr et savoureux, dont la thèse de jadis n'était que la fleur joyeusement épanouie au soleil du printemps. A ce titre seul, le monument que vient d'élever M. Lepin à l'honneur du divin Sacrifice de nos autels commanderait le respect de tous les travailleurs. S'il est vrai qu'une belle vie est une pensée de la jeunesse réalisée dans l'âge mûr, il est permis de dire, sans crainte de se tromper, que la vie de M. Lepin est belle.

Mais nous ne saurions nous arrêter à ces réflexions. Le problème étudié par l'éminent théologien est de ceux qui s'imposent. Il y a six ans à peine que le R. Père de la Taille, professeur à l'Université grégorienne de Rome, a

1. Un vol. in-8° de x-815 pp., Paris, G. Beauchesne, 1926 : 50 fr., plus la majoration temporaire.

fait paraître sous le titre de *Mysterium fidei*[1] un gros volume consacré à l'Eucharistie ; et ce volume a marqué une date dans l'histoire des recherches théologiques. Aussitôt étudié, commenté, discuté, combattu même parfois avec âpreté, il a ramené une attention qui d'ailleurs avait à peine besoin d'être éveillée sur la véritable nature du Sacrifice de la Messe. *L'Esquisse du mystère de la Foi*, publiée à la fin de 1924, montre suffisamment à quel point l'intérêt des théologiens, peut-être même celui des simples fidèles, est excité dès que l'on vient à parler de la Messe. Le livre de M. Lepin tombe en une terre toute prête pour le recevoir : il aura, il a déjà eu, durant les quelques semaines qui nous séparent à peine de son apparition, de multiples et studieux commentateurs.

A la messe, on offre à Dieu un véritable et propre sacrifice, qui n'est pas seulement un sacrifice de louange et d'actions de grâces, ou une simple mémoire du sacrifice qui a été accompli à la croix, mais un sacrifice propitiatoire. Telle est la doctrine définie par le concile de Trente, le 17 septembre 1562[2], et c'est naturellement cette doctrine qui sert de point d'appui à tous les chercheurs.

1. M. DE LA TAILLE, S.J., *Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque sacramento*, Paris, G. Beauchesne, 1921.

2. « Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium ; aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, anathema sit. »

« Si quis dixerit missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium ; vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, a. s. »

A ces deux canons, il faut ajouter les chapitres doctrinaux qui les complètent : « Is igitur, Deus et Domnus noster, et si semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium eius extinguendum non erat ; in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur ; sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ; ac sub earumdem rerum symbolis, quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit ; et eisdem, eorumque in sacerdotio successoribus, ut offerrent praecepit per haec verba : Hoc facite in meam commemorationem ; uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit. Nam celebrato veteri Pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in

Ce qui nous frappe le plus dans les textes adoptés par le concile, c'est l'absence de toute définition du sacrifice. Non pas que cette définition fût jugée impossible, ou que l'Eglise n'eût pas alors à sa disposition des formules consacrées à la fois par l'autorité de leurs inventeurs ou par la force de la tradition. Telle était par exemple la formule de saint Augustin : « *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est... Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus*[1]. » Telle était encore celle de saint Thomas d'Aquin : « *Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum*[2]. *Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat ; sicut dicuntur offeri denarii vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur*[3]. » Mais les Pères du Concile de Trente ne crurent pas à propos de définir une notion, assez simple et assez claire en elle-même, qui risquait par contre d'être obscurcie par les discussions. Préoccupés avant tout d'opposer aux erreurs protestantes l'enseignement traditionnel de l'Eglise, ils se contentèrent de déclarer qu'à la Messe on offre à Dieu un véritable sacrifice, laissant aux théologiens le soin de préciser, s'il en était besoin, la nature exacte de ce sacrifice.

Les théologiens ne se sont pas fait faute de profiter de la liberté qui leur était ainsi concédée; et, depuis la fin du XVI[e] siècle jusqu'à nos jours, bien des tentatives ont été accomplies pour expliquer en quoi consiste le sacrifice. Avec une admirable patience, M. Lepin énumère tous ces essais ; il les étudie, les classe, et finalement il les apprécie. Il est curieux de constater avec lui l'influence, plus

memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit...

« Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse. » DENZINGER-BANNWART[10], 948-949; 938-939.

1. AUGUSTIN, *De civit. Dei*, X, v et VI.
2. C'est la formule de saint ISIDORE DE SÉVILLE, Etymol., VI, 19, 38.
3. *Sum. Théol.*, IIa IIae, qu. 85, a. 3, ad 3[m].

ou moins inconsciente, qu'a exercée la controverse protestante sur tant de bons esprits qui se sont essayés à fournir une définition du sacrifice. On a pu s'en rendre compte tout à l'heure, ni la formule de saint Augustin, ni celle de saint Thomas n'expriment l'idée que l'hostie du sacrifice doit être nécessairement immolée. Ni les Pères, ni les docteurs antérieurs au concile de Trente ne l'enseignent davantage. Ils connaissent sans doute les sacrifices sanglants, dont ils ont rencontré la mention dans les livres de l'Ancien Testament ; ils ont médité la forte doctrine de l'Epître aux Hébreux et les admirables expressions qu'emploie l'Apôtre pour caractériser le sacrifice rédempteur du Christ. Mais ils savent aussi que les sacrifices sanglants ont fait leur temps, et que le sacrifice de la Loi nouvelle est un sacrifice non sanglant ; ils n'oublient pas que le Christ « qui demeure pour l'éternité, possède un sacerdoce éternel et peut perpétuellement sauver tous ceux qui approchent de Dieu par lui, étant toujours vivant afin d'intercéder pour nous » (*Hebr.*, VII, 24-25). Et cela leur suffit. Mais les fondateurs du protestantisme exigent dans le sacrifice une immolation actuelle : « La messe, écrit Calvin, ne tend-elle pas directement à ce que derechef, s'il estoit possible, Jésus-Christ fust tué et occis ? Car, comme dit l'Apôtre, où il y a testament, il est nécessaire que la mort du testateur entrevienne. La messe prétend un nouveau testament de Jésus-Christ : elle requiert donc sa mort. D'avantage, il est nécessaire que le sacrifice qui est offert, soit tué et immolé. Si Jésus-Christ, à chacune messe, est sacrifié, il faut qu'en chacun moment, en mille lieux, il soit cruellement tué et occis[1]. » Du même coup, les théologiens s'émeuvent. Afin de rétorquer plus complètement la doctrine protestante, ils en acceptent les prémisses et cherchent à découvrir comment, à la messe, le Christ peut être immolé. « Le sacrifice, dit Suarez, est une oblation faite à Dieu par le moyen de l'immolation de quelque chose, en vue de signifier officiellement l'excellence de Dieu et l'honneur qui lui est dû[2]. » « Le sacrifice, écrit de son côté Vasquez, est une chose qui est offerte à Dieu, moyennant son immutation ou l'immutation d'une chose qui

1. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, l. IV, ch. 18, n. 5 ; cité par M. Lepin, p. 250-251.
2. Suarez, *Tractat. de missae sacrificio*, sect. VI, n. 3 ; cité par M. Lepin, p. 369.

set offerte à Dieu[1]. » Jean van Malderen renchérit encore : « Le sacrifice est une oblation par laquelle une chose sensible et permanente, en vue d'attester le domaine de Dieu, est présentée directement à Dieu, de telle sorte que par une certaine immutation destructive, elle soit consumée en quelque chose de sacré qui en résulte[2]. » Mais alors, nous voici au rouet : si le sacrifice exige une immolation de la victime, la messe répond-elle à cette exigence ? Les uns n'ont pas hésité à répondre qu'en effet à la messe, le Christ est véritablement changé, abaissé à l'état d'aliment, inapte aux usages qui sont propres au corps humain. A ces théories, s'opposent des arguments qui paraissent décisifs : « Le Christ est incontestablement présent sur l'autel dans l'état glorieux qu'il possède au ciel. Il est donc impassible, et ne peut subir aucun abaissement ni changement réel. Le fait d'être mis sous les espèces d'aliments grossiers, inertes et corruptibles ne lui ajoute rien ni ne lui ôte rien[3]. » D'autres, sensibles à ces objections, se sont contentés de parler d'une immolation mystique du Christ : Vasquez, Lessius et Salmeron ont présenté diverses formules de cette immolation, et jusqu'à nos jours ils ont rencontré des disciples. Ils sont loin d'ailleurs d'avoir satisfait tout le monde. « On a crié à la contradiction. N'y a-t-il pas contradiction en effet à affirmer d'une part que l'Eucharistie contient un sacrifice proprement dit, en posant en principe que le sacrifice requiert essentiellement une immutation réelle de la victime, et à reconnaître d'autre part que la victime du sacrifice eucharistique échappe en fait à toute réelle immutation[4] ? »

Que faire en présence de telles difficultés ? Une seule voie reste ouverte, semble-t-il, qui est de reviser la définition du sacrifice, si facilement admise par de fort bons esprits depuis le XVI^e^ siècle, et de revenir à la formule vraiment traditionnelle de saint Thomas d'Aquin. M. Lepin s'engage résolument dans cette voie, et il ne s'y trouve pas isolé. Il n'y rejoint pas seulement la grande masse, autant dire l'unanimité des docteurs antérieurs au XVI^e^ siècle ; mais il y rencontre beaucoup de théologiens

1. Vasquez, *Commentarii ac disputationes in III^m^ partem S. Thomae*, Disput. 220, n. 26 ; cité par M. Lepin, p. 406.
2. J. Malderus, *De virtutibus theologicis et justitia et religione commentaria ad 2m 2ae D. Thomae*, tr. 10, c. 3, dub. 1 ; cité par M. Lepin, p. 422-423.
3. M. Lepin, *op. cit.*, p. 724.
4. M. Lepin, *op. cit.*, p. 726.

postérieurs, et avant tous les autres, ceux qui sont, depuis tant d'années, les maîtres de sa vie spirituelle, le cardinal de Bérulle, le P. de Condren, M. Olier, tous ceux que l'on a groupés sous le titre significatif d'Ecole française. Il ne nous dit pas qu'il est heureux de rencontrer ces maîtres. Pas un instant son livre ne se départit de la volontaire austérité qu'il a voulu revêtir. Avec le même soin d'objectivité impartiale qui a enregistré sans hâte et sans oubli tous les théologiens dont il ne partageait pas l'opinion, M. Lepin note maintenant ceux qui lui paraissent exprimer une doctrine plus sûre et plus traditionnelle. Mais nous ne saurons guère qu'à la fin de son étude, lorsque nous arriverons aux dernières conclusions, à qui vont les préférences du savant historien. Jusque-là, toute marque d'impatience, tout signe de mécontentement eût été déplacé. A peine de temps à autre les lecteurs avertis auront-ils pu remarquer un léger indice, un mot jeté en passant. M. Lepin a beau faire, il reste un homme avec ses sympathies et ses antipathies, et ce n'est pas nous qui l'en blâmerons.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que les grands théologiens de l'Ecole française ont derrière eux de nombreux ancêtres, la plupart même des docteurs, sinon tous, lorsqu'ils formulent en termes magnifiques la théorie du sacrifice-oblation. « Cette oblation de Jésus-Christ, écrit le P. de Condren, est faite une seule fois, et par conséquent c'est une oblation permanente, qui dure toujours et qui nous oblige de dire que toutes les oblations qui se remarquent dans les divers états de la vie du Fils de Dieu, ne sont qu'une même oblation et qu'il n'y a jamais eu qu'une seule oblation du corps de Jésus-Christ : oblation qui s'est faite dans le ventre de sa très sainte mère, dès le premier moment de son incarnation, qui s'est réitérée et manifestée au temple, qui a été parfaite en la croix, qui se confirme dans la messe et qui sera éternellement dans le ciel. C'est, dis-je, la même oblation : mais avec cette différence qu'en l'Incarnation cette oblation est cachée dans la Vierge, au temple elle est couverte de l'enfance, en la croix elle est voilée d'un meurtre, en la messe elle est revêtue des signes, et au ciel elle est sans voile, sans signes et dans la gloire[1]. » Ainsi se manifeste l'admirable unité du plan divin dans l'Incarnation. Le Fils de Dieu s'est fait homme pour être

1. Ch. DE CONDREN, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, 2e partie, n. 39; cité par M. LEPIN, p. 482-483.

le religieux de Dieu. Dès le premier instant de son Incarnation, il s'est offert ; son oblation n'aura désormais plus de terme.

Telle est la doctrine de l'Ecole française. Les théologiens antérieurs ne l'ont pas exprimée avec une telle plénitude ; beaucoup même n'ont pas rencontré les idées qui la caractérisent. Mais il importe peu, lorsqu'il s'agit de répondre à la question très précise que s'est posée M. Lepin, celle de la nature du sacrifice de la messe. Ceux qui auront eu la patience de suivre tout au long son inventaire de la pensée théologique depuis le IX^e^ siècle échapperont difficilement à la logique de ses conclusions: « 1° L'idée du *sacrifice-destruction* ou *immutation* est une idée relativement moderne, introduite postérieurement au Concile de Trente, sous l'influence des prétentions protestantes, auxquelles on s'est piqué de répondre directement, et en opposition à la doctrine invariable des théologiens des sept siècles précédents et de la tradition patristique dont ils dépendent ; 2° l'idée du sacrifice la plus conforme à la même doctrine traditionnelle, tout particulièrement en ce qui concerne le sacrifice de la messe, est celle du *sacrifice-oblation*. Dès lors, on n'a pas seulement le droit de se tenir entièrement indépendant vis-à-vis de la théorie qui a commencé en 1563 à trouver faveur dans le monde théologique ; mais tout théologien pour qui la continuité traditionnelle est une garantie d'orthodoxie, est invité positivement à se tourner vers la théorie contraire, sinon pour l'adopter d'emblée comme une théorie qui s'impose, du moins pour l'examiner avec bienveillance, et vérifier par une critique comparative et approfondie des divers sacrifices, objets de notre foi, ses chances de vérité[1]. »

Ces chances sont assurément grandes. Il y avait longtemps que M. Lepin avait entrepris son étude historique, et peu à peu la certitude de ses conclusions lui apparaissait plus assurée, lorsque fut publié l'ouvrage du P. de la Taille. Ce dut être une grande joie pour le pieux sulpicien lorsqu'il lut l'ouvrage du savant jésuite. Car celui-ci, d'une manière tout à fait indépendante et par des voies en grande partie différentes, aboutissait à des résultats semblables. Sans doute, le P. de la Taille n'excluait pas encore de sa définition du sacrifice l'idée d'immolation : « *Sacrificium... integratur proprie ex duobus*, écrivait-il ; *nimirum ex actu* (*externo*) *offerendi et immo-*

1. M. Lepin, *op. cit.*, p. 737.

latione, quia quippe victima vel offeratur immolanda, vel offeratur immolata. Neque oblatio, neque immolatio secundum se solum sumpta, sufficit ad statum victimae conferendum, sed requiritur utraque... Ad verum igitur sacrificium sufficit ut offeratur aliquid aut tanquam immolandum, aut tanquam immolatum[1] ». Mais il appuyait avec insistance sur le rite de l'offrande, sur cet acte d'oblation, sans lequel il n'y a aucun sacrifice ; et c'était là un fait de toute première importance.

Aussi comprend-on sans peine que M. Lepin, avant de clore définitivement son livre, ait cru devoir étudier avec attention les idées du P. de la Taille. L'accueil fait naguère au *Mystère de la Foi* dans le monde théologique lui en imposait presque l'obligation. Le désir de contrôler ses propres analyses achevait de l'y décider. De fait, les conclusions de M. Lepin sortent fortifiées et mûries d'un tel examen. Aux doctrines du P. de la Taille, M. Lepin propose de substituer des vues élargies. Pour lui, « le sacrifice de la Croix est un sacrifice direct ou personnel, constitué formellement par l'oblation que le Christ fait de lui-même à son Père. Cette oblation, à la bien considérer, est inséparable du Christ ; elle a commencé avec sa vie, elle durera toute l'éternité, encore qu'elle ait revêtu au Calvaire une forme spéciale qui fait à juste titre de l'oblation de la Croix l'acte par excellence du grand sacrifice rédempteur. La messe, à la différence de la Croix, revêt un aspect rituel, mais sans cesser d'être encore le sacrifice personnel du Christ. » Faite par le ministère du prêtre, en union avec toute l'Eglise, elle est d'abord l'oblation que le Christ fait de lui-même, sous les signes de son immolation passée. Elle rejoint ainsi le sacrifice du ciel. « A la fin des temps, tous les membres prédestinés du Christ étant unis à leur Chef, son Corps mystique ayant dès lors, selon la parole de l'apôtre, atteint la plénitude de son âge parfait, la grande oblation du Christ et de l'Eglise sera elle-même offerte dans sa perfection intégrale. La pleine *incorporation* de l'humanité rachetée au Christ s'épanouira en l'*oblation* plénière, qui fera monter à jamais vers la Trinité Sainte la gloire de son plan enfin réalisé, de toutes ses œuvres, Création, Incarnation, Rédemption, merveilleusement achevées. *Per ipsum et cum ipso et in ipso... in saecula saeculorum. Amen*[2]. »

1. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, p. 11-12 ; cité par M. LEPIN, p. 664-665.
2. M. LEPIN, *op. cit.*, p. 757.

Ce serait bien mal connaître M. Lepin que de croire que son monumental ouvrage pût s'achever sur ce chant de triomphe. Tout de suite, nous sommes invités à redescendre et l'auteur ne prend pas congé de ses lecteurs avant de les avoir invités à se faire une opinion en pleine indépendance. Il a, dit-il, mis sous leurs yeux toutes les pièces du procès, de manière objective et impartiale. A eux de juger en connaissance de cause[1].

Nous n'oserions pas dire, à coup sûr, que la postérité donnera raison à M. Lepin, ni, à bien plus forte raison, qu'un jour viendra où l'Eglise, par la voix de son magistère officiel, ratifiera ses vues. De telles prophéties seraient pour le moins imprudentes, et le scrupuleux historien, dont le magnifique travail est un si bel exemple de probité, serait le premier à nous en blâmer. Disons donc plus simplement que le livre du savant professeur de Lyon est un événement dans l'histoire des recherches théologiques sur la nature du sacrifice de la Messe, et qu'il sera désormais l'indispensable compagnon de tous ceux qui s'intéressent à ce grand problème, l'un des plus importants de notre foi chrétienne. D'autres travailleurs auraient pu aborder la question sous un autre aspect. Un historien des religions, par exemple, aurait cherché à définir le sacrifice chrétien en le comparant à tous les sacrifices dont les cultes des peuples primitifs ou civilisés lui offrent tant d'exemples. Un exégète aurait limité son effort aux sacrifices du peuple choisi, tels que nous les font connaître les livres de l'Ancien Testament. Un historien de l'Eglise ancienne aurait insisté sur la doctrine des Pères. M. Lepin n'a aucun mépris pour l'histoire comparée des religions, et moins encore, s'il est possible, pour l'exégèse et pour la patrologie. Mais il a voulu borner son effort ; et c'est l'inventaire des richesses théologiques, du IX^e^ siècle à nos jours, qu'il s'est proposé de fournir aux travailleurs. Qu'il soit remercié de l'œuvre qu'il a si judicieusement édifiée. Grâce à lui, nous saurons désormais ce qu'ont pensé du sacrifice de la Messe les théologiens ; mieux encore, nous aurons, pour nous guider vers la lumière, l'admirable synthèse par où s'achève le monument élevé par un bon ouvrier à la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, prêtre et victime de la religion éternelle.

Gustave BARDY.

Paris,

1. M. LEPIN, *op. cit.*, p. 758.

L'Actualité Religieuse

LA VIE RELIGIEUSE EN ALLEMAGNE :
Les Assemblées générales des catholiques allemands

Les Assemblées générales des catholiques allemands. — I. Origines et caractères. — II. Fécondité de leur action : résultats essentiels. — III. Le Katholikentag de Breslau (août 1926) ; déclarations et directives. — Conclusions.

Pour la 65e fois, les organisations catholiques allemandes ont tenu en août dernier, à Breslau, leur congrès général. Bien qu'il se renouvelle chaque année, c'est toujours « un événement » en Allemagne que le *Katholikentag* : non seulement il met en mouvement des foules énormes et constitue une éclatante affirmation de la foi catholique, mais encore, et surtout, il dresse publiquement le bilan actuel du catholicisme en Allemagne et provoque des résolutions pratiques dans les domaines de l'activité religieuse, sociale et charitable. Nous voudrions dans les pages qui vont suivre rappeler rapidement les origines et le caractère de ces « Assemblées générales des catholiques allemands », marquer en quelques traits la part qui leur revient dans la renaissance catholique allemande depuis la seconde moitié du XIXe siècle, esquisser enfin le tableau présenté cette année par ce que Windthorst appelait les « grandes manœuvres catholiques » d'été.

I

Les Assemblées générales des catholiques allemands sont nées à Mayence, en 1848, du grand mouvement des *Piusvereine*. Ces « unions de catholiques » s'étaient formées au lendemain de la révolution dans un très grand nombre de paroisses pour revendiquer les libertés publiques nécessaires à l'épanouissement de la religion. Dix ans durant, les Assemblées générales ne furent guère autre chose que la réunion annuelle des délégués des « unions », venus de tous les pays de l'Allemagne. Partagés en sept commissions, missions, charité, art chrétien, science et presse, écoles et enseignement, formalités, et questions sociales depuis 1869, ces délégués, laïcs et prêtres, entendent pendant deux ou trois jours des rapports sur l'état exact, alors souvent misérable, du catholicisme; ils cherchent ensem-

ble les moyens de réveiller dans les masses catholiques, et le sentiment de l'esclavage où les a réduits le christianisme d'Etat, et la volonté de s'organiser pour reconquérir tous leurs droits. Pas de discours lus, pas d'interventions orales de plus de dix minutes dans ces séances de commissions où la plus grande franchise est de règle; mais tous les abus y sont dénoncés, toutes les faiblesses et toutes les plaies mises à nu; car il est dans le tempérament allemand de trouver dans cet exposé réaliste de ses misères un stimulant à l'action bien plutôt qu'un prétexte de découragement. Alors des résolutions sont arrêtées; elles seront, en séances fermées, soumises à la réunion générale de tous les délégués, puis portées, s'il y a lieu, à la connaissance du public, le soir, dans une de ces séances d'apparat auxquelles on s'attache à donner le plus d'éclat possible. L'épiscopat, dans sa grande majorité, approuve le mouvement ; pourtant il se tient à l'écart, et, en 1858, le cardinal de Cologne, von Geissel, interrogé par le gouvernement « s'il prenait la responsabilité de tout ce qui se dirait dans le congrès », s'y refuse. C'est qu'il importait que, devant l'Etat, le Katholikentag gardât son caractère propre : congrès de catholiques, il n'est pas d'Eglise et n'a même rien d'ecclésiastique. Laïques et prêtres y jouissent de droits égaux; c'est toujours à des laïcs que revient la présidence et la direction des séances privées ou publiques. Citoyens et électeurs, les catholiques délibèrent comme tels sur leurs intérêts religieux et sur les libertés dont ils prétendent faire jouir l'Eglise.

Pour intéresser toute l'Allemagne à cette croisade, le Congrès se réunit chaque année dans une ville différente. On va de Mayence à Breslau, de Cologne à Vienne; on s'arrête même dans les petites villes ou dans les centres protestants, pourvu que les catholiques y soient en nombre suffisant. Les difficultés ne manquent pas : elles viennent des princes, des administrations publiques, des évêques même parfois, il faut le reconnaître, mais, dans l'espace de près de quatre-vingts ans déjà, rien n'a pu décourager ni lasser les organisateurs. Ils s'obstinent parce qu'ils savent quelle action religieuse et apostolique le Katholikentag exerce partout où il se tient. Assembler sur un même point du territoire allemand tout ce que le pays compte de catholiques éminents, y attirer de toutes parts les foules de croyants, c'est créer une atmosphère exceptionnellement favorable, une atmosphère de « grande mission po-

pulaire ». Aussi regarde-t-on comme indispensable, tandis que les délégués travailleront pour Dieu et pour l'Eglise, que le peuple s'unisse à eux par la prière : des offices religieux solennels, des prédications marquantes, des milliers de messes accompagneront chaque jour la tenue du Katholikentag. Il en résulte dans les âmes non seulement des participants, mais de tous les assistants des impressions religieuses salutaires et profondes; et puisqu'on déplace chaque année le point de ralliement, c'est toutes les contrées de l'Allemagne que l'on finira par remuer religieusement. Tel est encore aujourd'hui le sens des démonstrations, fêtes, cortèges, messes solennelles, dont s'entourent les assemblées générales, et si le prince Charles de Loevenstein a parfois protesté, auprès des comités locaux, contre certains déploiements extérieurs, ce fut uniquement pour éviter des allures trop mondaines qui auraient pu fausser le caractère des Congrès.

Dix ans après 1848, tous les *Piusvereine* sont morts, mais entre temps, grâce aux Assemblées générales, ils ont donné naissance à d'autres unions de toutes espèces, surtout professionnelles. Ce sont désormais les représentants de ces unions nouvelles qui fourniront la masse des acteurs du Congrès. Longtemps encore les hommes politiques se tiendront à l'écart; ils ne rejoindront même qu'en plein Kulturkampf ; quant aux professeurs catholiques des Universités, même des facultés de théologie, il faudra les attendre, presque jusqu'à la Constitution de Weimar (1919).

Pendant vingt ans, les Assemblées générales se succédèrent sans qu'aucun lien organique les unît. Comme les coureurs antiques se passaient de main en main le flambeau, ainsi le Congrès, au moment de se dissoudre, transmettait-il au Conseil local de la ville choisie pour l'année suivante la mission d'organiser à son tour en gardant de son mieux les traditions. Il y avait là un déficit : personne n'était spécialement chargé d'assumer l'exécution des résolutions prises. En 1868, l'institution entre dans une période nouvelle quand elle a trouvé dans la personne du prince de Loevenstein un véritable chef d'état-major.

Catholique profondément humble, pieux et dévoué, esprit éminent et organisateur de premier ordre, le prince de Loevenstein va diriger les Katholikentage pendant trente ans sans que nulle part sa personnalité apparaisse assez pour heurter une susceptibilité quelconque. Réélu chaque année « Commissaire général » des Assemblées, il se

voue tout entier à cette œuvre; pour lui donner une assise solide, il conçoit l'idée d'un Comité central des catholiques allemands » formé de personnalités recrutées dans tous les diocèses. A peine formé, ce Comité est l'objet d'une attaque épiscopale des plus vigoureuses; heureusement, l'intervention personnelle de Pie IX en atténue l'effet qui aurait pu être désastreux, et, providentiellement, lorsque, sur ces entrefaites le Kulturkampf se déchaîne, c'est ce Comité qui fournit aux catholiques allemands les premiers cadres d'une organisation politique d'où sortira le *Centre*.

De 1868 à 1878, les attaques furieuses que le libéralisme appelle « la lutte pour la civilisation » secouent profondément l'Allemagne catholique : elles arrêtent le développement d'œuvres utiles et accumulent les ruines; mais le mal sera en partie compensé parce que les catholiques, au sortir de l'épreuve, seront en possession d'une forte organisation politique, le Centre, et parce qu'ils en garderont le sentiment très net qu'il leur faut à tout prix demeurer unis, actifs et conquérants. En 1890, Windthorst et Loevenstein entreprennent donc de créer une institution qui sera pour toute l'Allemagne catholique une école supérieure d'instruction et une organisation de propagande sociale et religieuse. L'armée catholique s'est recrutée et formée au cours de la guerre religieuse, il importe de lui préparer toujours de nouveaux cadres, bien instruits, et capables de travailler efficacement à l'amélioration du sort de toutes les classes sur le triple terrain religieux, social et professionnel. Ce sera le *Volksverein*.

Ainsi porte ses fruits le principe posé par Loevenstein en 1868 : tout *vœu* adopté en séance publique est une *résolution* qu'une organisation spéciale doit se charger de faire, dans l'année, passer dans l'ordre des réalités; déjà les unions catholiques se multiplient et des institutions spéciales répondent à presque tous les besoins. Si quelques esprits chagrins dénoncent dans cette « surorganisation » une formation qui risque d'étouffer l'esprit, il leur est difficile de nier que c'est bien cependant au développement de l'esprit qu'est due la vitalité de cette multiplicité de formes.

Divers éléments coordonnent d'ailleurs l'action des diverses unions de façon à en faire les membres d'un corps où chaque organe, en exerçant sa fonction propre, prête aux autres son concours.

C'est d'abord le *Comité central des catholiques allemands*, recruté chaque année à l'élection parmi les chefs des grandes organisations et les personnalités les plus qualifiées du monde catholique; c'est ensuite le *Commissaire général des Assemblées*, prince Aloys de Loevenstein, secondé par un secrétaire général, le Dr Raps; ce sont enfin les *Katholikentage* eux-mêmes. Ainsi, épiscopat, clergé, monde laïc militant, en plein accord, réussissent à vivifier pour le travail le principe de la division administrative ecclésiastique, diocèses et paroisses, par celui de l'union catholique interdiocésaine et interparoissiale. Aujourd'hui l'institution du Katholikentag semble avoir atteint son point de pleine maturité : la hiérarchie, sans en assurer encore la direction, y prend une part toujours plus grande, les rapports jadis sobres sont devenus des discours. Il est vrai que les discussions n'y sont plus aussi libres : lorsque se réunit l'Assemblée générale, tout le travail a été préparé par les soins des secrétaires généraux du Comité central et des grandes organisations.

II

Le bilan des 65 Assemblées des catholiques allemands ne s'établit pas seulement en relevant et cataloguant les organisations catholiques, religieuses et professionnelles, qui lui doivent l'existence; on doit y faire état avant tout de l'esprit nouveau créé, diffusé et développé par toute l'Allemagne.

Nées à l'époque où les vingt tribus allemandes, distinctes d'histoire, de traditions, de culture et de mœurs, vivaient encore sous des princes différents et formaient des Etats parfois rivaux, les Assemblées générales ont singulièrement contribué à donner aux catholiques le sentiment qu'ils forment, au sein de l'Allemagne divisée, un seul et même peuple, aux intérêts partout identiques, le peuple catholique; elles les ont amenés à placer les droits de la religion au tout premier rang de leurs préoccupations, à sceller entre eux l'union en vue d'une action commune et concertée. Pour fortifier ces sentiments, les Assemblées continuent donc de proclamer d'abord et en toute occasion, avec enthousiasme, leur attachement à l'Eglise romaine et au Pape, et ce dernier caractère, pour être un des moins connus chez nous du catholicisme allemand, n'en est pas moins très prononcé. Quiconque a une fois vu de ses yeux et entendu de ses oreilles les formidables acclamations

par lesquelles le peuple accueille Mgr Paccelli, nonce du Saint-Siège, ne peut plus douter des liens étroits qui unissent aujourd'hui au siège de Rome les catholiques de toutes les conditions en Allemagne.

Est-ce une conséquence du schisme religieux qui déchire ce pays depuis le XVI^e^ siècle, et parce que l'Eglise évangélique, reconnaissant partout le souverain pour son « *summus episcopus* », les princes, par suite, inclinaient presque tous de préférence vers elle? ou bien faut-il en rechercher la cause dans les événements qui, depuis 1866, ont soumis « par le fer et le sang » l'Allemagne catholique de l'ouest et du sud à l'hégémonie protestante et détestée de l'Est? toujours est-il que, à l'exception des Bavarois, les catholiques allemands se sont en général assez bien défendus contre le « nationalisme » qui empoisonne la majorité des protestants; dans aucune de leurs églises ou cérémonies religieuses on ne verra jamais figurer le drapeau national, qu'il s'agisse de l'emblème du pays ou de l'Empire ; dans aucun de leurs cantiques religieux on n'entendra associer le nom de la patrie à celui de Dieu ou de ses saints. Dans l'âme populaire catholique et dans ses habitudes extérieures, la religion prévaut sur la politique, l'Eglise passe avant l'Etat.

Sous les mêmes influences, cet esprit catholique est devenu aussi un esprit d'apostolat missionnaire. Une fois le pacte d'action commune conclu entre catholiques de toutes les tribus, de la Silésie au Rhin, et du lac de Constance à ceux de Mazurie, la première œuvre créée fut, dès 1848, sous le nom de *Bonifatiusverein*, une « Union missionnaire ». L'œuvre qui embrasse tous les diocèses, si différents, nous l'avons dit ici même (avril), d'étendue, de population catholique et de ressources, est organisée dans chaque diocèse, mais elle a son centre à Paderborn, en Westphalie, où l'on groupe les ressources pour soutenir en prêtres, en écoles et en églises les diocèses trop dépourvus. Les quêtes faites parmi les fidèles ne sont pas seules à constituer ces ressources : dans chaque diocèse, les prêtres et vicaires pourvus d'un traitement de l'Etat y prélèvent d'office un pourcentage souvent important — de 1 à 7 % — au profit de leurs confrères de la « diaspora ».

Dans le diocèse de Paderborn, près de la moitié du clergé vit ainsi à la charge de l'autre qui, en 1925, lui versait une aumône de 200.000 marks-or. Dans les dix-premières années de son existence, le *Bonifatiusverein* avait

déjà créé 64 postes de missionnaires, fondé 85 écoles, et il assurait encore le culte dans 45 autres villages; au total, en cinquante années, plus de deux mille villages lui doivent églises ou chapelles, presbytères, écoles, orphelinats, et plus de 30 millions de marks on été réunis sous les auspices des Katholikentage. En 1913, les ressources annuelles atteignaient 3.251.703 Mk; en 1924, malgré la pénurie générale d'argent et la ruine des classes moyennes par l'inflation, elles se montaient cependant encore à 2 millions 181.476 mark-or.

Si la fécondité des Katholikentage s'est affirmée dès les débuts, en favorisant la constitution entre catholiques d'unions professionnelles de toutes sortes, elle s'accuse par un second trait : elle assure la cohésion de toutes ces unions par la fédération en vue d'une activité et d'une action communes. Toutes les autres unions catholiques, en effet, se sont, depuis, organisées sur le même plan que le Bonifatiusverein. A la base, le groupe diocésain, mais au sommet un Office central : véritables bureaux d'état-major qui dirigent et administrent l'ensemble, où s'étudient toutes les questions intéressant la profession, et d'où partent constamment les impulsions. Entre l'Office et les membres de l'épiscopat, un évêque sert généralement d' « agent de liaison ». Nous avons déjà cité les principales de ces grandes fédérations : le *Centre*, organisation politique des catholiques allemands[1] et le *Volksverein*, union populaire pour la rééducation sociale et religieuse de toutes les classes; il faut y ajouter le *Caritasverband*, fédération de toutes les œuvres de charité, congréganistes ou libres, la *Schulorganisation*[2], destinée à conduire la lutte sur le terrain scolaire par l'union des parents, des prêtres et des maîtres, éducateurs naturels ; les *Gesellenvereine*, associations de compagnons ou apprentis fondées par le vicaire Kolping, et puis tant d'autres Fédérations d'Unions d'hommes, de jeunes gens, de femmes, de jeunes filles, toutes sur la base de la profession. Aujourd'hui, toutes les activités trouvent à s'encadrer et chaque jour le courant catholique draine ainsi de nouvelles forces qui trouvent dans l'association même un coefficient à leurs aptitudes et à leur bonne volonté. Qui voudrait se rendre compte de la

1. Voyez *Revue politique et parlementaire*, 10 août 1926, notre essai sur ce sujet.
2. Cf. *Le Correspondant*, 10 nov. 1926, L'organisation catholique pour l'Ecole et l'Education en Allemagne.

fécondité des Assemblées générales sur ce terrain n'aurait qu'à parcourir dans le *kirchliches Handbuch* du P. Krose[1] la liste des organisations, fédérations et unions catholiques que possède l'Allemagne à l'heure présente.

Sur un autre terrain encore, l'action des Katholikentage s'est fait puissamment sentir: nous voulons parler de la presse. Insignifiante encore en 1860, la presse catholique est, cinquante ans plus tard (1910), représentée en Allemagne par 573 journaux, dont 278 quotidiens, groupant un chiffre de 2.300.000 abonnés. Dans tous les pays d'Allemagne, elle est pourvue, par toutes les grandes organisations, de secrétariats de presse et de « correspondances » et son activité est encore coordonnée par un *Augustinusverein* qui, constitué en 1878, sous les auspices des Katholikentage, a pour objectif non seulement de former, de protéger et de soutenir les journalistes catholiques, mais aussi de concerter entre les hommes politiques et les directeurs de tous les organes centristes et catholiques l'action par la presse.

Aujourd'hui que le catholicisme apparaît comme complètement organisé avec ses « conférences épiscopales » de Fulda et de Freising, sa « Conférence des Supérieurs d'Ordres », son « Comité central des catholiques allemands », ses grandes institutions politique, sociale, charitable, et ses multiples fédérations d'unions professionnelles ou autres, on pourrait se demander si les Assemblées générales n'ont pas perdu de leur opportunité. Il n'en est rien. Pour maintenir l'union et la cohésion entre les catholiques de toutes les tribus, leur effort est plus nécessaire que jamais. L'esprit catholique que les Katholikentage ont de tous temps travaillé à développer pour l'opposer à la mentalité « libérale », est aujourd'hui sapé par un modernisme plus dangereux encore : après avoir envahi la morale et l'économie sociale, c'est le concept religieux lui-même qu'on prétend rénover. Sur le terrain politique, depuis la révolution de 1918 surtout, des partis qui vont se multipliant menacent d'émietter les éléments dont la concentration a fait jusqu'à présent la principale force. Aussi, à Breslau, le 22 août dernier, le cardinal Bertram y insistait-il avec fermeté : « J'ai instamment demandé le Katholikentag pour Breslau, parce que c'est un besoin de notre époque que les pays et les tribus de notre pays apprennent à mieux se connaître, à s'estimer et à s'aimer ». En effet,

1. Fribourg, Herder, 1926, pp. 238-270.

pour continuer de travailler efficacement au bien moral et social des classes laborieuses comme ils l'ont fait jusqu'à présent, les catholiques allemands ont besoin de se retrouver chaque année par milliers, coude à coude, de se sentir une puissance et de constater qu'ils ont des chefs : les Assemblées générales restent le grand moyen d'obtenir ce résultat.

III

Après Francfort-sur-le-Mein, Hanovre et Stuttgart, les années précédentes, c'est cette fois en Silésie — et ce sera l'an prochain en Westphalie, à Dortmund — que se sont tenues les sessions du Parlement catholique. Disons tout de suite qu'elles ont reporté les esprits aux plus grandes manifestations qu'ait enregistrées l'histoire des Katholikentage depuis 1848. La cherté des voyages et la diminution de la fortune dans les classes où se recrutent en majorité les catholiques; — l'éloignement des provinces catholiques du sud et de l'ouest, Bavière, Bade, Hesse, Nassau, Wurtemberg, Rhénanie, Westphalie, sans oublier la Hollande et le Luxembourg, la Suisse et l'Autriche, d'où « les frères de langue » accourent toujours si nombreux ; — les divisions politiques qui tendent à s'accentuer et le caractère très nationaliste de la Silésie : autant de causes qui auraient pu faire craindre de voir l'Assemblée réduite aux seules populations silésiennes. La surprise fut donc agréable de voir débarquer les foules ordinaires.

Dès le premier jour, plus de 7.000 cartes de membre adhérent pour les séances et 45.000 insignes pour le cortège et le service religieux solennel du dimanche 22 août, avaient été distribuées; ce succès s'affirma d'une manière toujours croissante par l'assiduité des auditeurs et par leur entrain à suivre tous les appels. Alors, que dans les congrès précédents, on avait noté aux séances des lundi et mardi une diminution considérable, on remarqua au contraire cette année, à Breslau, une assistance toujours aussi nombreuse, vivante et zélée. Le programme est extraordinairement chargé depuis que la plupart des grandes organisations catholiques ont pris l'habitude de tenir leur congrès annuel parallèlement à l'Assemblée générale, et la simple énumération des réunions qui sont convoquées simultanément dans les intervalles des séances fermées ou publiques du Katholikentag a de quoi surprendre et pres-

que effrayer. Cependant, le mardi 24 août, l'Assemblée générale du Volksverein, annoncée le matin pour 9 heures, groupait plusieurs milliers d'auditeurs ; à 11 h. et demie, ils se retrouvaient presque tous à la séance fermée où devaient se traiter les questions de la littérature et de la presse catholique, et lorsque, vers la fin de l'après-midi, à l'issue de la dernière séance publique, le cardinal Bertram eut annoncé pour le même soir la grande assemblée des parents préparée par la Schulorganisation, des milliers d'hommes et de femmes infatigables s'y transportèrent pour entendre les orateurs.

« Le *Christ-Roi*, comment cette royauté du Fils de Dieu domine en droit chaque organisation, comment, en fait, on peut la réaliser, l'étendre, la défendre dans la famille, l'école, la presse, la vie privée, la vie économique, la vie publique et la vie internationale », tel était le thème général assigné depuis un an aux organisations catholiques pour inspirer leur examen de conscience et leurs résolutions. Sans nous astreindre à résumer jour par jour le développement du congrès, nous nous efforcerons de recueillir à travers ses différentes manifestations les traits qui permettent de saisir davantage sur le vif la pensée et la vie catholique en Allemagne.

Le samedi 21 août, à 7 h. du soir, l'Assemblée générale s'ouvre dans la grande salle de Breslau, où peuvent trouver place 7.000 personnes assises et 3.000 debout. Huit mille auditeurs sont présents et, pour souhaiter aux membres du congrès la bienvenue et un travail fructueux, l'Oberpresident (gouverneur de la province) de Silésie, et l'Oberburgmeister de Breslau se sont joints au Comité local organisateur. Le lendemain dimanche, 22 août, à 10 h., service pontifical célébré en plein air par le nonce, Mgr Paccelli, devant 80.000 congressistes; au tout premier rang, parmi les drapeaux des unions et des corporations, on remarque l'ancien roi Auguste de Saxe. A 11 h. 30, première séance fermée : la présidence du congrès est, par acclamations, déférée au Dr Horion, de Dusseldorf, membre du Centre, landeshauptmann[1] de la province rhénane ; trois vice-présidents lui sont adjoints : le comte Neipperg, de la haute noblesse wurtembergeoise, Kiefer, ancien mineur, secrétaire du syndicat de Saarbruck, et Mme Wronke, d'Al-

1. Fonction équivalant pour la province à celle de bourgmestre pour les grandes villes.

lenstein, en Prusse Orientale, professeur de Lycée et député du centre au Landtag de Prusse. Ainsi s'affirme, avec l'union des pays, des classes et des professions, la reconnaissance des catholiques pour leurs représentants politiques sur le Rhin et dans la Sarre, comme pour des personnalités éminentes par leur dévouement et leur activité sociale.

Dès une heure de l'après-midi, les unions, organisations, fédérations commencent à tenir leurs assemblées générales, qui remplacent aujourd'hui les anciennes séances de commissions. Réunions particulières, séances fermées ou publiques, toutes s'ouvrent régulièrement par la salutation en usage dans les régions catholiques de l'Allemagne. Le président prononce la belle formule : *Loué soit Jésus-Christ*, et l'Assemblée répond : *éternellement.*

Le soir, dans la première séance publique, le président Horion fait ressortir, très heureusement, « l'entière liberté dont jouissent, dans l'Allemagne issue de la révolution, l'Eglise catholique, les Ordres religieux, les organisations de bienfaisance. Dans notre Constitution est inscrit un principe que vous ne trouverez aussi largement formulé dans aucun autre... Les plus hauts fonctionnaires de l'Etat peuvent prendre part aujourd'hui sans crainte à nos réunions... Qui eût dit, il y a dix ans, que nous y aurions vu le chancelier de l'Empire ?... Mais cette amélioration considérable dans la situation légale ne doit pas nous induire à désarmer : les adversaires sont toujours là ; leurs projets d' « écraser le catholicisme » demeurent ; et les catholiques, hélas ! ne peuvent déjà plus leur opposer la phalange et le front unique... Sur le terrain de l'école, de durs combats se préparent, et le triste héritage de la guerre, l'incroyance, l'immoralité, la révolte contre l'Eglise et l'autorité, le manque d'intérêt pour tout ce qui est religieux, l'esprit de critique, étendent leurs ravages comme un chancre, même dans les milieux catholiques. Des masses entières se détachent de l'Eglise et l'on en vient à se demander s'il n'en sera pas de l'Allemagne comme de certains pays latins où l'Eglise est une armée d'officiers sans soldats... nous sommes plus éloignés que nos pères de l'idéal de la Royauté du Christ... »

Après le docteur Horion, le cardinal Bertram insiste sur la charité, l'amour du prochain comme base des relations sociales. Dès que, sur sa demande, Breslau a été choisi pour le congrès, il a déclaré : « Pas de politique ; nous ne som-

mes pas là pour faire œuvre de parti. La cité, le Reich, que le Katholikentag prend à tâche de servir, c'est la cité et l'empire de Dieu. » Et pour conclure, le cardinal appuie : « La Royauté spirituelle du Christ doit enfin dominer les relations entre les peuples et les Etats. Arrière la haine nationaliste ! cette hérésie de notre temps ! Prenons conscience que nous sommes tous sortis de la même main du même Créateur et que, par la grâce, nous sommes tous également enfants de Dieu et frères de Jésus-Christ. Droit, liberté, ordre, entente, paix, voilà ce qu'apporte la Royauté du Christ, Prince de la paix ; tout ce qui y contredit, haine et guerre, est le fruit de l'ignorance et de l'immoralité. »

Enfin la princesse Stharenberg, membre du Bundesrat autrichien, parlant sur « le Christ et la famille », prononce le plus vigoureux réquisitoire qui se puisse concevoir contre « la paganisation de la famille » ; on voudrait pouvoir reproduire en entier ce discours qui ne fait grâce d'aucune vérité.

Le lundi matin, c'est la question scolaire qui domine toutes les préoccupations et les conversations. A 9 h. 1/2, la *katholische Schulorganisation* tient son Assemblée générale sous la présidence de son fondateur devenu chancelier de l'Empire. « Nous considérons le Christ, déclare le docteur Marx, comme la base et comme le couronnement de toute éducation dans la famille et dans l'école, et nous ne le laisserons pas arracher du cœur de nos enfants... Nous regrettons que tant de catholiques n'aient point encore compris l'importance de la lutte engagée. Selon toute apparence, l'hiver prochain verra se dérouler, autour de la loi scolaire, de nouveaux et décisifs combats... nous voulons faire de la liberté de conscience et du droit des parents des réalités ; et jusqu'à ce que nous les ayons obtenues, il n'y aura pas de paix scolaire. Nous voulons la liberté de l'école confessionnelle : c'est notre droit... Mais j'insiste : il ne suffit point que nous, catholiques, nous fassions entendre constamment nos justes revendications ; nous devons entrer effectivement dans la lutte... Nous avons l'avantage de posséder dans la K. S. un Office central bien organisé, laborieux et qui mène méthodiquement le combat... on est inexcusable de ne pas collaborer positivement avec lui à la solution des problèmes de l'éducation et de l'école. »

Et reprenant le même thème, le cardinal Bertram précise en trois mots le but de la Schulorganisation : « Infor-

mer, animer, organiser. Avec elle et par elle, le peuple catholique saura exactement de quoi il s'agit, il sera facilement organisé pour l'action, et son courage se sentira constamment maintenu à la hauteur de ses devoirs. »

La question scolaire occupe encore la séance fermée de 11 h. 1/2 tout entière. Le comte Galen et le docteur Fohr, député badois, exposent devant des milliers d'auditeurs comment les catholiques entendent la liberté de conscience, la tolérance et l'unité nationale, en face de l'absolutisme d'Etat qui, substituant à Dieu des idoles officielles, ramène au paganisme. Les revendications des catholiques allemands sont aussi claires que justes : ils veulent obtenir l'*égalité complète* de l'école confessionnelle avec toute autre espèce d'école et une garantie légale de sa liberté de développement dans tous les pays allemands. En attendant, ils exigent que soient respectées, dans toutes les écoles, les convictions religieuses quelles qu'elles soient ; que l'enseignement religieux soit introduit dans les programmes de toutes les écoles professionnelles ; et que la surveillance de l'enseignement religieux revienne aux représentants des Eglises.

A 4 h. 1/2, l'immense salle est de nouveau comble. Dans la seconde séance publique, le docteur Weber, de l'Université de Munich, traite « du droit des principes chrétiens de régler la vie économique ». « On a prétendu, dit-il, revendiquer pour la vie sociale et économique une autonomie entière... Le P. Pesch, dans les cinq volumes de sa *Nationale Œkonomie*, a opposé à cette thèse celle de la justice, mais la justice n'est qu'un principe négatif ; elle doit être complétée par un élément positif, par le principe social de la charité, entendue dans le sens le plus large. *Fiat justitia, triumphet caritas*, telle doit être la devise du chrétien dans la vie sociale et économique. » Et dans un discours très solide, l'orateur examine les rapports de la religion et de la vie économique sur le triple terrain de la production, des marchés en gros et de la vente au détail ; puis il définit le rôle respectif de l'Etat et de l'Eglise quand il s'agit d'introduire les principes chrétiens dans la vie économique : à l'Etat de légiférer, mais à l'Eglise de former la conscience privée et publique.

Que le travail qui s'impose pour réaliser le Règne du Christ soit considérable, le docteur Bauer, de Breslau, en persuade facilement l'Assemblée par un examen « de l'orientation actuelle des esprits dans la vie intellectuelle et spiri-

tuelle ». Partout la « sécularisation » expulse Dieu de la vie où elle ne voit plus qu'un accident naturel ; elle isole la Science de la Foi, oppose la culture laïque à l'enseignement divin du Christ, la nature à la surnature. Ramenant la culture intellectuelle à une étroite spécialisation qui ne connaît plus que des faits, la civilisation laïque qui se développe sous nos yeux rend impossible toute synthèse et condamne infailliblement les esprits à l'inquiétude, à l'anarchie, à la licence, au culte unique du moi. « Culture sans baptême, sans Esprit-Saint, sans Eucharistie, sans Sacerdoce, culture qui chancelle entre l'agnosticisme, le rationalisme et le faux mysticisme ». « Le devoir du peuple catholique, c'est de se pénétrer plus que jamais de la valeur de l'âme et de maintenir la prédominence de l'idée et de l'idéal sur tout ce qui est mécanisme, technique, sport et plaisir. De là l'importance de l'école et de l'organisation chrétienne de l'enseignement, de là la nécessité de ne confier l'école, à tous les degrés, qu'à des maîtres profondément imbus de culture chrétienne... »

C'est au *Volksverein* qu'était réservée la matinée du dernier jour, mardi 24 août. Son Assemblée générale devait se tenir sous la présidence du docteur Marx, et les extrémistes de la droite et de la gauche catholiques espéraient bien voir enfin se produire les intéressants débats politiques dont l'absence les décevait depuis deux jours. Leur agitation y avait même provoqué l'afflux d'une foule considérable. Peine perdue ! Si depuis 1878, par suite des circonstances, les Katholikentage ont été peu à peu envahis, dominés, dirigés par les chefs du Centre, à ce point que bien des organes libéraux ou protestants de la presse allemande y veulent voir uniquement des manifestations officielles du Centre, cette année, la consigne, « Pas de politique », imposée par le cardinal Bertram, fut strictement observée, et jusqu'à la dernière heure, tous les aspects politiques des questions abordées furent écartés. Pour l'honneur de ses organisateurs et dirigeants, le Congrès de 1926, réuni en pleine Silésie mutilée et nationaliste, demeurera, dans les annales des Assemblées générales, le moins politique et le plus catholique de tous les Katholikentage tenus depuis 1878.

Le mardi 24 août, le chancelier d'Empire ouvre donc l'Assemblée générale du Volksverein par une allocution riche de doctrine comme le sont tous ses discours. Il rappelle d'abord le but de l' « Union populaire » : « l'édu-

cation du peuple allemand entendue dans le sens le plus large et le plus élevé : éducation religieuse, familiale, professionnelle, civique, sociale, économique, nationale même... ; éducation toujours à reprendre et toujours à poursuivre parce que sans cesse se posent des problèmes nouveaux devant des générations constamment renouvelées par l'apport de la jeunesse ». Il ne suffit pas pour cette éducation de répandre largement des publications, même portées à domicile par des « hommes de confiance[1] » dévoués ; elle réclame une collaboration active et mutuelle de toutes les classes et de toutes les professions. L'organisation d'un « état nouveau » exige qu'on arrache le peuple à l'individualisme qui tue pour développer en lui « l'esprit démocratique, esprit de collaboration de tous au bien de l'Etat, c'est-à-dire du peuple lui-même. Plus indispensable que jamais, cette éducation suppose les principes chrétiens et l'amour du Christ... »

Après le chancelier, le docteur Hohn, directeur général du Volksverein, démontre, en termes beaucoup plus nets encore, la nécessité persistante de cette Union. « Le peuple allemand, dit-il, souffre spirituellement depuis la guerre d'une triple maladie : *l'accablement* qui provient de la perte de la guerre, *l'inquiétude* que l'on cherche à tromper par le développement exagéré des exercices corporels, le jeu, les sports, les voyages, mais aussi par des conceptions religieuses, littéraires, politiques tout à fait romantiques ; enfin, conséquence des deux autres, *la dispute chagrine* sur l'attitude qu'il convient d'adopter au lendemain d'une telle guerre. Par ailleurs, notre monde dirigeant est aujourd'hui, par suite de la guerre, réduit à travailler avec l'outil qu'on lui a mis entre les mains en 1900... Qu'aurait-on fait d'utile alors si l'on avait dû travailler d'après la formation reçue en 1874 ?... On travaille trop aujourd'hui notre peuple d'après de vieilles méthodes, et de là vient que les unions professionnelles se boudent, que la jeunesse prétend suivre son propre chemin, que les adultes se dispersent à droite et à gauche, que la presse sans couleurs ni convictions se multiplie, que les cinémas et les cabarets se remplissent, enfin, que la direction qui, dans tous nos pays et provinces, devrait appartenir à des esprits formés chez nous, d'après nos principes chrétiens, sociaux,

1. Cf. *La Croix*, 2 et 9 nov. 1926, *L'apostolat de l'ouvrier par l'ouvrier.*

économiques, passe à des managers qui ont su grouper autour d'eux un peu de monde ou se faire les représentants d'intérêts quelconques. Nous, catholiques, nous manquons à l'heure présente d'esprits aux vues larges et qui sachent entraîner et diriger... »

A côté de ces harangues doctrinales, il ne faudrait pas oublier les discours consacrés à mettre en belle lumière les deux grandes figures de Joseph Görres et de saint François d'Assise. Rien de plus puissant pour réveiller l'ardeur des catholiques que de leur montrer à l'œuvre, à des époques et dans des milieux bien autrement malades que les nôtres, un défenseur intellectuel des droits de Dieu de l'envergure et de l'énergie de Görres, et un modèle d'apostolat simple et efficace aussi séduisant que le « pauvre » d'Assise.

Ces notations rapides ne donnent évidemment qu'une idée très incomplète de l'activité déployée. Dans le « programme détaillé » de ces « journées de travail intense », comme les définissait, il y a longtemps déjà, le docteur Hulzkampf, secrétaire du premier Comité central des catholiques, on chercherait en vain la place des « temps libres », car dans l'intervalle des séances fermées ou publiques se tenaient simultanément 7, 12, 15 réunions, d'organisations spécialisées. Intense aussi était l'activité surnaturelle de la « grande mission » ; matin et après-midi, des offices spéciaux réunissaient les enfants des écoles ; ils y entendaient des prédications appropriées et par leur prière fervente, ils prenaient part, à leur manière, au Congrès. Les soirées mêmes étaient utilisées pour des réunions fraternelles, « conveniat, kommers, etc. », où les divers groupes, depuis « les prêtres anciens élèves des Collèges germaniques de Rome ou d'Inspruck », jusqu'aux instituteurs catholiques ou aux jeunes apprentis, se retrouvaient dans l'intimité : c'était une manière de développer la cordialité, de resserrer les liens entre les tribus de l'ouest et celles de l'est, entre le sud bavarois et le nord poméranien, et de laisser à tous les plus réconfortants souvenirs.

Au comte de Lerchenfeld, ancien président du Conseil de Bavière, aujourd'hui ambassadeur du Reich à Vienne, revenait l'honneur de conclure les travaux du Congrès. Il le fit en établissant « les droits du Christ sur les Etats et sur les peuples » dans un discours d'une très grande élévation de pensées et d'une admirable clarté. Ayant défini le caractère de l'Eglise et la position des Etats à son égard,

ayant montré dans la culture chrétienne la seule base d'une véritable « humanité », il réclama sur tous les terrains de l'activité humaine un « christianisme pratique », qui devrait aboutir à la sincère réconciliation des peuples.

Conclusions

Après avoir, sous le grand souffle de 1848, affirmé et revendiqué les droits de la conscience et les libertés de l'Eglise, les Assemblées générales ont travaillé depuis, cinquante années durant, à entretenir dans le peuple catholique la volonté de les défendre, et puissamment contribué, par un incessant labeur, à grouper les catholiques en organisations de tous genres pour répondre à tous les besoins. Dans le monde nouveau d'après-guerre, elles poursuivent la même tâche. « Leur efficacité, disait le comte Lerchenfeld, se mesure aux impulsions qu'elles donnent à la vie catholique. » Ces impulsions, c'est aux organisations, à leurs chefs et à leurs états-majors qu'on s'efforce surtout de les imprimer ; mais l'action des chefs est toujours conditionnée par la mentalité des foules sur lesquelles ils opèrent et c'est pourquoi les Katholikentage demeurent conçus sur un plan si grandiose. Pour assurer leur plein succès, la presse catholique — qui leur doit tant ! — donne d'ailleurs avec ensemble et désintéressement : du mois de novembre 1925, au milieu d'août 1926, 400 journaux ont, sous la direction du Comité local de Breslau, mené la campagne pour assurer le succès de l'Assemblée, et, pendant les quatre jours où elle se tint, leurs colonnes s'ouvrirent très largement pour faire écho, à travers tout le pays, au Katholikentag.

« Rentrés chez eux, le cœur plein de fierté et l'esprit enrichi de fortes leçons, écrivait en 1868 le docteur Hulzkampf, vicaires, instituteurs, paysans, ouvriers prolongent ces impressions ; il n'est pas possible que, travaillé chaque année dans une de ses tribus par d'aussi solides et puissantes affirmations de la pensée et de la vie catholique, le peuple allemand ne finisse pas par réagir contre les puissances qui cherchent à l'aveugler pour le mieux dominer. »

Bonn, 23 décembre.

Pierre Delattre.

La leçon de Caton

Vous souvient-il de Caton l'Ancien ? Frappé du danger que faisait courir à la République romaine l'orgueilleuse Carthage, il ne parlait plus au Sénat sans terminer ses discours par ce refrain : « *Et d'autre part je pense qu'il faut détruire Carthage.* »

Si Caton le Censeur revivait et siégeait au Luxembourg, il terminerait tous ses discours par cette adjuration : « Pour le salut du pays, la conservation de la *République*, je pense qu'il faut détruire ou réformer l'école laïque. »

Je parle surtout de l'école primaire publique ; j'en parle sans parti pris ; elle m'a élevé. A quelques-uns de ses maîtres, d'admirables éducateurs, j'ai consacré l'un de mes premiers ouvrages : *Ames Nouvelles*. Parmi ces maîtres, plusieurs méritent encore une admiration sans réserve. Mais que peuvent-ils contre le torrent ? Régentée par ses 80.000 pédagogues socialistes, ses 15.000 communistes, l'école laïque est à la France et à la République un danger national.

Avec une sottise qui rappelle celle des Grands Ancêtres, pieusement acharnés à monter la guillotine où on les coucherait, notre bourgeoisie radicale a travaillé, un demi-siècle durant, à créer ce type inédit : le primaire athée, l'instituteur anti-curé. Elle entendait en faire le *serviteur* de ses passions politiques, philosophiques ; elle s'est donné un maître et un exécuteur. L'oie radicale a couvé un épervier qui casse les œufs ou dévore les oisons. Les bourgeois du *Temps* s'épouvantent, ne reconnaissent plus leur couvée. Mais la sottise anticléricale est si épaisse que la plupart de nos consuls se refusent à voir les lézardes, à entendre les craquements de la maison qui croule... Républicains, patriotes, ils n'entendent pas l'armée de leurs pédagogues crier : « A bas la République ! Vive la dictature du prolétariat ! A bas la patrie et vive l'internationale ! » Le Congrès du *Syndicat National* tenu à Strasbourg a beau multiplier les motions de guerre civile, canoniser le mouchardage, frapper de l'index les Manuels scolaires, proclamés hier intangibles ; les époux Bouet ont beau, forts de l'appui de leurs syndicats, bafouer la morale, la religion, l'armée, la patrie, crier au ministre : « Nous nous f...ichons de vous, de vos sanctions », ils n'entendent pas.

Non seulement ils n'entendent pas, mais, quotidiennement, de nouvelles mesures légales viennent fortifier cette

citadelle dressée contre la légalité, la République, le pays. L'étude de ces mesures prises depuis deux ans et particulièrement au cours des derniers mois, exigerait un volume, je viens d'ailleurs de le publier à la Chronique Sociale de France (r. du Plat, Lyon), sous ce titre : *La bataille pour l'enfant*. Ce que je voudrais dire ici ? une seule chose : utilisons la méthode de Caton et ses victorieuses leçons.

La France est en danger moins par la crise du franc que par la crise de l'école. Au lieu de disperser notre éloquence, notre action, venons à la seule tactique valable, celle du Front unique, celle que la Maçonnerie pratique depuis 50 ans. Toutes ses troupes de choc, tout son matériel d'assaut, elle les a massés sur le boulevard de l'école, sa Ligne Hindenbourg. De cette Bastille, elle déborde et commande toutes nos positions.

« La victoire est un plan incliné, disait Foch. A condition de ne pas augmenter le mouvement, le mobile va en augmentant de vitesse. » La victoire scolaire du laïcisme maçonnique fut, sur ce plan incliné, l'avalanche qui emporte tout. Qu'on y réfléchisse et on verra que *toutes nos crises nationales* tiennent à l'école comme l'arbre à sa racine : crise du recrutement sacerdotal, crise de la famille, de la natalité, progression de l'immoralité, de la criminalité, de l'anarchie communiste ou socialiste, abandon de la terre... jusqu'à la crise coloniale. J'ai passé deux mois à parcourir, de Carthage à Biskra, l'Algérie et la Tunisie, cette plus grande France, écoutant les plaintes des colons, les confidences du clergé. Cette magnifique colonie est mise en danger par un laïcisme d'exportation dont Jules Ferry et Gambetta eux-mêmes surent se garder. Le départ des Congrégations enseignantes qui, dans chaque village, constituaient un centre d'influence française, permettaient aux colons de faire élever leurs enfants sur place, fut une première catastrophe. Elle vida les campagnes d'éléments français déjà trop clairsemés, les dirigeant vers les villes ou vers la France, laissant la place aux Arabes, aux Italiens, aux Maltais... L'instituteur, l'institutrice laïques trop souvent athées, socialistes ou communistes, successeurs des Frères et des Sœurs, devenaient les principaux agents de la propagande révolutionnaire qui pour les indigènes se résume en cette claire formule : « Les Français à la mer ! » La religion musulmane dont toute la politique officielle leur a appris la supériorité sur la religion chrétienne, com-

mande la haine du Roumi :« Qu'il croie ou qu'il meure ! » mais les Arabes, les Berbères foncièrement religieux sont portés à respecter toute croyance sincère ; un gouvernement athée n'aura que leur mépris : « Donne-nous un Collège de religieux », disait dernièrement une délégation de notables juifs et musulmans à un évêque, « nous savons qu'ils n'enseigneront rien de mal à nos enfants. Nous aimons mieux qu'ils deviennent chrétiens que de devenir athées comme ils font dans leurs lycées. » — « Tu dois envoyer ton fils à l'école laïque », disait un administrateur à un caïd. — « Je veux bien, mais fais seulement venir les Frères dans ton école laïque. »

« Aucune faute de celles qu'on pouvait commettre, me disait un évêque de là-bas, n'a été omise et on en commettra d'autres. » — « Encore 15 ans de ce régime, ajoutaient les colons, et nous pouvons faire nos malles, céder la place à l'Allemagne, à l'Italie, car il faut être ignorant comme un communiste pour parler de « l'Algérie aux Arabes ! »

Développant courageusement dans ses « Propos d'après guerre » cette même thèse : toutes nos crises nationales se greffent sur la crise scolaire, Gustave Hervé écrit : « Prenons garde si l'école laïque socialisante et anarchisante continue ses ravages, qu'il n'y ait bientôt plus de France du tout. »

Or, ce danger, les foules catholiques l'ignorent. Est-ce leur faute ? Laissons le passé : ce mystère posé aux générations futures ; une école où le *Temps* lui-même dénonçait naguère « une sorte d'école pratique d'athéisme » a pu s'établir, ruiner la foi de millions d'enfants sans qu'un seul martyr ait versé son sang, un seul confesseur subi la prison, pour la défense des âmes et de la cité. Parlons d'aujourd'hui. Que savent les masses sur ce problème vital ? — Ce que leur ont appris quelques articles de journaux lus à la hâte, quelques discours. Est-ce ainsi; pense-t-on, que se prêche une croisade, que se crée une opinion, que s'amorce un mouvement populaire ?

Une campagne efficace, comparable à celle que monta la Maçonnerie, suppose une offensive universelle, concertée, sur tout le front catholique ; une offensive totale, persévérante, menée sans répit dans tout le pays — les autres préocupations, fussent-elles excellentes, remisées au second plan, « divide et impera ! » ; elle suppose un travail en profondeur, non pas un discours de meeting tous les six

mois, mais des séries de Conférences, des Cercles d'études exposant sous tous ses aspects le problème scolaire, son histoire, ses étapes. Le journal, la revue, l'affiche, le tract, la pétition, les démarches locales des Associations de Chefs de Famille, tout peut et donc doit être mis en œuvre jusqu'au roman, à la chanson, au théâtre, comme le dit justement M. René Benjamin. Il ne s'agit pas seulement de se *défendre*, d'aller, s'il le faut, jusqu'à la grève scolaire pour réprimer les attentats à la neutralité ; jusqu'au refus de l'impôt pour imposer le respect des libertés légales (par exemple en matière d'enseignement technique), jusqu'à la violation formelle des lois iniques de 1901 et de 1904, par la rentrée, en costume, d'un certain nombre de religieux anciens combattants dans leurs écoles. Geste dont ne saurait s'offusquer un gouvernement qui a pour principe de légaliser le droit acquis, s'inclinant respectueusement devant le chef d'une C. G. T. légalement dissoute, devant le chef de syndicats d'instituteurs illégalement constitués ; il s'agit encore, en cette campagne totale, qui seule est susceptible de donner des résultats, de redire sans se lasser, par tous les moyens : « Nous ne voulons plus de votre laïcité, de votre sectarisme hargneux et pédant. En attendant le retour à *l'industrie privée* de cette industrie d'Etat la plus absurde, la plus meurtrière, la plus ruineuse de toutes, l'Université, par cette séparation de l'école et de l'Etat réclamée par Renan, nous voulons une vraie liberté d'enseignement : la R. P. S.; l'Office National et autonome des bourses ; le droit commun restitué aux éducateurs congréganistes. Nous voulons cela d'une volonté que rien ne fléchira, ne fera dévier, parce que c'est notre droit et le salut du pays. »

Pour cette croisade, la *division du travail* s'imposera. Si toutes les organisations catholiques doivent en faire (comme le leur conseillèrent si souvent nos évêques), l'article premier de leur programme, il paraît néanmoins indispensable qu'un organisme vigoureux en fasse sa spécialité. Jamais l'Association catholique des Chefs de Famille ne fut plus nécessaire. Quel gage de victoire si toutes les communes de France, toutes, en possédaient une Section bien vivante agissant de concert avec la Fédération nationale catholique !

Albert Bessières.

La Semaine des Ecrivains catholiques

La *Semaine des Ecrivains catholiques* a tenu sa cinquième session à Paris, du lundi 6 au dimanche 12 décembre. Ses travaux ne sauraient passer inaperçus pour la *Revue Apologétique*, puisqu'ils avaient pour thème général « l'Antichristianisme d'aujourd'hui aux prises avec notre Renaissance catholique ». Mais, indépendamment de l'intérêt spécial des questions qu'elle a étudiées cette année, l'institution par elle-même mérite de retenir notre attention.

C'est d'une enquête menée par *Les Lettres* au début de 1921 qu'est sortie la *Semaine des Ecrivains catholiques*. Le Directeur de la Revue, M. Gaëtan Bernoville, précisait en ces termes le projet : « Il s'agit d'assembler en des séances d'études et de discussions amicales, des écrivains venant des horizons philosophiques, esthétiques, politiques, sociaux les plus différents et parfois les plus opposés, mais qui, professant ouvertement la même foi religieuse, cherchent ensemble une formule d'union pratique exprimant l'identité de leurs aspirations catholiques et leur volonté très ferme de rechristianiser la France, de reconstituer dans le monde la chrétienté. »

Les adhésions arrivèrent nombreuses et significatives. « Quant à l'opportunité, quant à la nécessité, aux heures où nous vivons, d'une initiative comme la vôtre, écrivait M. Maurice Brillant, qui pourrait la nier ? Il n'a jamais existé de besogne plus nécessaire et plus pressante, il n'en est point surtout en notre siècle, que de répandre notre foi, que d'assurer son règne, que de donner aux problèmes qui tourmentent nos contemporains une solution chrétienne, enfin (car tout se résume en cela) de faire aimer notre Dieu. Encore que nous n'empiéterons pas du tout, vous l'avez nettement indiqué, sur un domaine ecclésiastique qui n'est pas le nôtre, nos efforts terrestres veulent aboutir à cette fin, et nous sommes des auxiliaires peut-être d'importance. » M. Robert Vallery-Radot soulignait lui aussi la nécessité de l'entreprise : « Il est certain que nous travaillons en ordre dispersé, qu'il nous arrive même parfois de nous trouver face à face en adversaires et dans des affaires où non seulement l'intérêt, mais la logique exigerait que nous combatissions côte à côte. C'est triste et c'est absurde. Non seulement nous ne cherchons pas à nous rapprocher, mais il semble que ce soit chez nous la règle

du jeu d'affecter d'ignorer nos efforts respectifs... Là encore l'enfantine et grossière conception de la politique des partis dissout tous nos efforts, envenime nos meilleurs élans. Les uns sont étiquetés de droite, les autres de gauche... Ne pourrait-on, pendant une semaine, oublier ces classifications sommaires, et se souvenir seulement de son catéchisme ?... Vous espérez que ce beau dessein est réalisable. Il faut au moins tenter sa réussite. » D'autres insistaient sur les conditions du succès, tel M. René Johannet : « La *Semaine des Ecrivains catholiques* sera ce que sera l'esprit que nous y apporterons. Apportons-y donc un esprit de concorde catholique et de conquête sociale, de fierté corporative et d'humilité personnelle. »

Il se constitua aussitôt un comité d'organisation, qui groupa, autour de Gaëtan Bernoville, des écrivains venus de points assez divers : Paul Archambault, directeur des *Cahiers de la Nouvelle Journée*, et Henri Massis, rédacteur en chef de la *Revue Universelle ;* Maurice Brillant, secrétaire de rédaction du *Correspondant*, et Jacques Debout, directeur des *Cahiers catholiques ;* Louis Pagès, de l'*Ouest-Eclair*, et Armand Praviel, de l'*Express du Midi ;* Pierre Heinrich, directeur du *Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université*, et Maurice Vaussard, directeur du *Bulletin catholique international ;* Mgr Batiffol, Jacques Maritain, Mgr Beaupin, Antoine Redier, l'abbé Calvet, Paul Cazin, etc., etc...

Les encouragements ne manquèrent pas au Comité. S. Em. le cardinal Dubois daigna tout de suite accepter la Présidence d'honneur. Bientôt S. Gr. Mgr Baudrillart, MM. René Bazin, Louis Bertrand, Henri Bordeaux, Paul Bourget, l'abbé Brémond, René Doumic, le maréchal Foch, Pierre de la Gorce, Georges Goyau, Henri Lavedan, Pierre de Nolhac vinrent lui faire le plus enviable des comités de patronage.

Enfin, le Souverain Pontife lui-même, Benoît XV, puis Pie XI, voulut adresser aux organisateurs, avec la bénédiction apostolique, son approbation et ses vœux. Et, encore à l'ouverture de la dernière session, une lettre de S. Em. le cardinal secrétaire d'Etat apportait aux Ecrivains catholiques les félicitations du Saint-Père, heureux de les voir « coopérer à la renaissance catholique par l'assainissement de la littérature et de l'art ».

Ainsi encouragés, les promoteurs s'étaient mis immédiatement aux réalisations. Dès le mois de mai 1921, du 16

au 22, eut lieu la première *Semaine ;* elle traita de « l'Ecrivain catholique dans la société moderne : ses devoirs professionnels, ses devoirs nationaux, ses devoirs internationaux ». Trois autres suivirent d'année en année ; on y étudia : en 1922, « le Laïcisme dans la recherche scientifique, dans la littérature, dans la conduite de l'Etat, dans la vie internationale » ; en 1923, « l'action des Ecrivains sur le grand public » ; en 1924, « le Journalisme, la grande Presse, le Journal régional ».

La réussite tentée heureusement et à quatre reprises, il apparut que « le beau dessein » n'était pas irréalisable. Sans doute y eut-il d'abord quelques difficultés, quelques heurts parfois : M. Gaëtan Bernoville sentait encore le besoin de prêcher l'union dans les *Lettres* de novembre dernier et il écrivait que « l'expérience de la vie en général et des *Semaines d'Ecrivains catholiques* en particulier montre tous les jours combien elle est difficile à réaliser ». Mais les difficultés ont fini par s'atténuer, les heurts ont disparu ; en cette cinquième session, la charité n'a cessé de régner et une parfaite courtoisie a présidé à toutes les discussions.

Les organisateurs de la *Semaine* peuvent être satisfaits, ils n'ont pas en vain sonné le rassemblement des Ecrivains catholiques sur le terrain de la foi et de la soumission à l'Eglise. Et comment ne pas être content avec eux ? Qui ne voit les bénéfices que l'action catholique doit retirer de cette union ?

*
* *

Car c'est bien d'action catholique qu'il s'agit en cette session de la *Semaine.*

Avec force et distinction, Mgr Baudrillart le souligne dans son allocution d'ouverture. Allons-nous au christianisme ou à l'antichristianisme ? C'est tout le problème, non seulement religieux, mais moral, mais social. Par conséquent, pour nous, tout le devoir est de faire des conquêtes, et toute la question est de savoir comment nous amènerons à notre idéal les partisans de l'autre idéal. Et l'orateur précise les deux attitudes, complémentaires, qui s'imposent en toute occurrence : ayons soin par dessus tout de ne pas nous vider de notre christianisme et d'affirmer notre doctrine nettement sans concession, mais ayons soin aussi de comprendre les hommes et de nous adapter à leur culture ou à leur tournure d'esprit ; le dogme et la mo-

rale respectés, rappelés au besoin, soyons accueillants aux personnes, soyons accueillants à toutes les formes d'art. Admirons avec Jacques Maritain « les Papes de la Renaissance d'avoir appelé tout le bel univers à l'aide de l'antique mère des vertus au moment où le diable grimé en moraliste lançait ses chiens contre elle. Ce n'est pas d'avoir trop donné à l'art et aux formes sensibles qu'il faut blâmer le temps de Léon X. C'est de n'avoir pas donné assez à la grâce. »

Pour accomplir l'œuvre de conquête à laquelle les conviait avec autorité Mgr Baudrillart, les écrivains ont besoin de connaître les forces dont dispose l'antichristianisme et les armes qu'il emploie. Aussi les organisateurs avaient-ils été sages de mettre d'abord à leur programme l'étude de « l'offensive antichrétienne » sur les terrains où elle est aujourd'hui le plus vivement menée : les origines chrétiennes, la métaphysique, la sociologie. Ils ne transformeraient pas pour autant la *Semaine* en un « Congrès scientifique » : « Les rapports seront rédigés, déclarait le Programme officiel, et les débats seront menés sous l'angle qui intéresse tous les écrivains. »

Cette tâche qui incombait aux rapporteurs d'informer un public de non-spécialistes, a été remplie de façon diverse, mais toujours remarquable. M. Maurice Brillant avait à traiter de « la Méthode historique et les Origines chrétiennes » ; c'est que le secrétaire de rédaction du *Correspondant* n'est pas seulement poète et romancier ; helléniste et épigraphiste, il collabore au *Dictionnaire des Antiquités* et il a publié naguère une étude sur *les Mystères d'Eleusis*. Son étude s'attacha à montrer que les attaques des vulgarisateurs de l'Histoire des Religions sont à la fois peu solides et très dangereuses : à y regarder de près, leurs œuvres apparaissent souvent comme des broderies de l'imagination autour des documents et leur hypercritique n'a quelquefois rien de commun avec la critique ; mais la foule de ceux à qui s'adressent les Salomon Reinach, les Schuré, les Guignebert, les Couchoud ne sont pas à même de ne pas se laisser séduire.

C'est la même impression que nous donna le rapport de M. l'abbé Bruno de Solages sur « les origines de la métaphysique chrétienne ». Pour imposants qu'ils paraissent, les ouvrages d'un Pierre Lasserre ou d'un Louis Rougier ne soulèvent pas de nouveaux problèmes et n'apportent pas de faits nouveaux, seule est nouvelle la manière de poser

les problèmes et de présenter les faits. N'est-il pas plaisant de constater que l'une des plus graves questions agitées contre notre foi est celle du nominalisme et du réalisme, de voir ainsi renaître la vieille querelle des Universaux au sujet de laquelle il était naguère de bon ton de se moquer du moyen âge ? Nous avons donc à connaître la philosophie contemporaine pour adapter notre riposte, mais nous n'avons pas à inventer de nouvelles doctrines.

Très dangereuse aussi est l'offensive menée contre le christianisme par l'école sociologique des Durkheim et des Lévy-Brühl, nous dit M. Olivier Leroy, professeur de l'Université, spécialisé dans l'étude de « la raison primitive » et de « l'économie primitive ». Son rapport nous montra comment l'ethnologie est utilisée pour des fins antireligieuses, comment des ethnologues qui par ailleurs divergent s'accordent sur les conclusions qui sapent les bases de notre foi et de notre morale. Leurs affirmations ont beau n'avoir, pour des savants indépendants, que tout au plus la valeur d'une hypothèse, elles se présentent avec un tel appareil de documents qu'elles ne peuvent pas ne pas faire impression sur le commun des lecteurs.

Les conversations qui, à la suite de chacun des trois rapports, s'engagèrent sous la présidence respective de M. Albert Dufourcq, professeur à l'Université de Bordeaux, de Mgr Batiffol et du R. P. Dieux, de l'Oratoire, confirmèrent avant tout le fait et les dangers de l'offensive antichrétienne. Entre toutes, il faut signaler l'intervention de M. Pierre Dufresne, inspecteur primaire, directeur de la *Revue de l'Ecole*. Les néfastes doctrines de l'Ecole sociologique, dit-il avec une courageuse vigueur, ne sont malheureusement pas réservées aux élèves de la Sorbonne ou aux lecteurs de Durkheim, de Lévy-Brühl, de Bouglé ; elles constituent l'enseignement officiel imposé aux écoles normales et même aux écoles primaires ; on multiplie les efforts pour les répandre : manuels spéciaux, conférences faites durant les vacances aux inspecteurs et aux directeurs d'écoles normales, rapport des inspecteurs généraux, action de l'officielle *Revue pédagogique*. Comment dès lors ne pas être inquiet ? Sans doute, tous les ouvrages dirigés contre le catholicisme n'ont pas de valeur scientifique, certains même, comme le R. P. Théry l'établit pour *la Scolastique et le Thomisme* de Rougier, peuvent être « composés avec des ciseaux et un pot de colle », ils ne sont pas pour cela inoffensifs ; la risposte s'impose.

Mais que doit être notre riposte contre cette offensive générale de l'antichristianisme ? Des nombreux échanges de vue auxquels prirent part au cours des séances notamment M. Jacques Zeiller ,Mgr Batiffol, M. Latzarus, M. l'abbé Aigrain, les RR. PP. Trilles et Piolet, des conclusions pratiques se dégagent. Avant tout, nous avons besoin de travaux scientifiques menés selon toutes les règles de la critique ; à côté de ces recherches de première main, les utilisant et en diffusant les conclusions, il faut des œuvres de vulgarisation qui tiennent compte des attaques présentes et de la psychologie des attaquants ; il est nécessaire enfin que les journalistes catholiques aient le souci de prémunir et de former leurs lecteurs.

De ces premières journées, les auditeurs ont emporté une abondante et précieuse information. La deuxième partie de la *Semaine* ne fut pas moins fructueuse, peut-être fut-elle plus vivante : sans doute les questions se trouvaient plus au niveau de toutes les cultures, mais aussi il se dégageait comme une joie communicative à considérer l'étendue de notre Renaissance, la profondeur de pénétration du Catholicisme dans tous les domaines de la Littérature.

Tour à tour, le R. P. Doncœur, sur « les Saints dans la Littérature moderne » ; M. l'abbé Calvet, sur « la Critique catholique et la Littérature contemporaine » ; Mme Jean Balde, sur « le Roman et l'inspiration catholique », présentèrent des rapports d'une extrême richesse. Devant « l'Hagiographe laïque », devant le Critique, devant le Romancier s'ouvrent de larges avenues sur lesquelles le Catholicisme les appelle, mais ils ne sauront répondre aux espérances que nous mettons en eux qu'à condition de se faire une intelligence catholique et de vivre leur foi : ce fut dit avec fermeté et intelligence.

Très réconfortantes furent également les discussions qui suivirent les rapports et que dirigeaient, le jeudi, M. Fortunat Strowski ; le vendredi, M. René Johannet ; le samedi, M. Robert Garric. On y entendit M. Armand Praviel, Mgr Baudrillart, M. Latzarus, Mgr Julien, M. René Bazin, M. Henri Ghéon, M. l'abbé Klein, M. Robert Vallery-Radot, Emile Baumann, Paul Cazin, Edouard Schneider, Johannès Joergensen, d'autres encore. A travers la multiplicité des points de vue apparaissait toujours le désir du bien et le souci des devoirs de l'écrivain. Un point à noter, car il est significatif : tous furent unanimes à reconnaître que le

point de vue de M. l'abbé Bethléem dans la *Revue des Lectures* était absolument inattaquable.

Les séances qui avaient lieu l'après-midi à l'Institut catholique n'étaient pas toute la *Semaine*. Chaque soir, à la salle de la Réunion des Etudiants, se tenaient des réunions plus simples où les Ecrivains catholiques se rencontrèrent successivement avec les éditeurs, les libraires, la Fédération des Etudiants, la C. F. T. C., les Cheminots et les Postiers catholiques, les Ecrivains étrangers. Là, sous la direction de MM. Maurice Vaussard, Armand Praviel, Joseph Wilbois, Pierre Gourdon, Louis Le Fur, des conversations très profitables s'échangèrent notamment sur les lectures des milieux populaires, sur le rôle du Journal, sur l'influence énorme du Cinéma, sur la pénétration de notre littérature à l'étranger. Ce serait se tromper de ne voir dans ces libres échanges de vue de l'après-dîner qu'un à-côté de la *Semaine*, elles lui fournissent un précieux complément.

On a parlé de « triomphe » pour caractériser la séance de clôture, le mot n'est pas trop fort. Le dimanche après-midi, en effet, la grande salle de l'Institut catholique se trouve beaucoup trop petite pour la foule qui se presse. Sur l'estrade, autour du cardinal Dubois, de NN. SS. de Guébriant, Julien et Baudrillart, de MM. Paul Bourget, Louis Bertrand et Pierre de Nolhac, de M. Johannès Joergensen, on voit de nombreuses notabilités de l'Institut, de l'Université, de la Littérature, de la Diplomatie, du Parlement, du Clergé.

En des discours très applaudis, M. Emile Baumann, M. Gaëtan Bernoville, Mgr l'évêque d'Arras dégagent les sentiments qui nous animent tous au terme de ce Congrès : la joie de constater que la renaissance catholique est indéniable ; — la volonté de conquête à la pensée des âmes désemparées et des efforts de l'antichristianisme ; — le souci des disciplines nécessaires pour rectifier nos élans, maintenir les collaborations, garder la force de la pensée et les prestiges de l'art au service de l'Eglise.

Enfin, le cardinal-archevêque se lève. Après avoir, aux applaudissements chaleureux de tous, félicité et remercié les organisateurs de la *Semaine*, Son Eminence jette un appel émouvant : « ... Vous travaillez pour la classe cultivée. Vous lui infusez des idées saines ; vous voulez qu'elle se guide sur un idéal élevé de foi chrétienne et d'art vraiment français. Rien de mieux. Poursuivez votre tâche d'assainissement... Mais songez-vous à nos milieux populaires, à ces

masses ignorantes du vrai et du bien ? à cette ceinture rouge qui environne et menace notre grand Paris ? Je vous en supplie, tournez vos regards, vos efforts, votre zèle vers le peuple. Il a besoin de vérité, aidez-nous à la lui donner... Écrivez pour lui, mettez-vous à sa portée... Mon âme d'évêque s'émeut au spectacle de la détresse intellectuelle et morale où vivent nos ouvriers... Nos admirables prêtres travaillent à les arracher aux ténèbres et au mal : venez à leur secours... »

Ces paroles apostoliques ne pouvaient pas ne pas émouvoir : tout le long des séances n'était-ce pas, en définitive, d'action catholique qu'il s'était agi ?

Le soir, au banquet de l'hôtel *Lutetia*, ce fut la même atmosphère de foi et de charité, et ce furent les mêmes espoirs et les mêmes volontés conquérantes que tous, de Mlle Duhamelet à M. Louis Bertrand, redirent en leurs toasts.

Vraiment, la *Semaine des Ecrivains catholiques* mérite de retenir l'attention des lecteurs de la *Revue Apologétique*. Sa cinquième session a été beaucoup plus qu'un intéressant Congrès littéraire. Rien ne définit mieux l'esprit qui l'anima que le mot par lequel Emile Baumann termina son discours : « L'avenir est au Christ. Si nous restons avec le Christ, l'avenir est à nous. »

JOSEPH REYMOND.

Chroniques

Chronique d'Histoire

1. Jules Gay, *Les Papes du XI^e siècle et la Chrétienté*. Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Paris, Gabalda, 1926. In-12, 428 pages.
2. P. Brand et J. Garin, *Un pape savoyard. Nicolas II* (1059-1061). Paris, Gabalda, 1925. In-8, 80 pages.
3. Frédéric Duval, *De la paix de Dieu à la paix de fer*. Esquisse historique. Collection « Gesta Pacis ». Paris, Paillard, 1923. In-8, 104 pages.
4. Alexandre Masseron, *Saint Antonin*. Collection « Les Saints ». Paris, Gabalda, 1926. In-12, 198 pages.
5. E. Rodocanachi, *Histoire de Rome. Une cour princière au Vatican pendant la Renaissance*. 1471-1503. Paris, Hachette, 1925. In-4, 316 pages.
6. G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*. Etude sur les débuts de la réforme catholique en Allemagne (1548-1621). Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 128. Paris, de Boccard, 1923. In-8, XII-1160 pages.
7. M. Vaussard, *Sainte Marie-Madeleine de Pazzi* (1566-1607). Collection « Les Saints ». Paris, Gabalda, 1925. In-12, 178 pages.
8. Louis André, *Les sources de l'histoire de France*, XVII^e siècle (1610-1715). Troisième partie, fasc. V. *Histoire politique et militaire*. Paris, Picard, 1926. In-8, XVI-398 pages.
9. Bossuet, *Œuvres Oratoires*. Edition critique de l'abbé J. Lebarq, revue et augmentée par Ch. Urbain et E. Levesque. Tome VII, Compléments et Tables. Paris, Desclée, 1926. In-8, II-698 pages.
10. Georges Hardy, *Le Cardinal de Fleury et le mouvement janséniste*. Paris, Champion, 1925. In-8, X-360 pages.

1. Dire ce que furent les pontifes qui se succédèrent sur le siège romain au XI^e siècle, caractériser leur action, exposer quelles relations ils ont entretenues avec la chré-

tienté, tout particulièrement avec les empereurs d'Allemagne et les chefs des autres pays, tel est l'objet du livre de M. Jules Gay, professeur d'histoire du moyen âge à la Faculté des Lettres de Lille, vient de publier dans la Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, sous le titre : *Les Papes du XI^e^ siècle et la chrétienté.* Programme des plus intéressants, car il s'agit d'exposer comment longtemps paralysée par des entraves de toute sorte, victime des influences séculières qui s'exercèrent sur elle, la papauté s'est peu à peu libérée et a entrepris la réforme que l'Eglise réclamait impérieusement. Ce XI^e^ siècle qui succède à celui que Baronius appelait le siècle de fer, n'est-il pas celui qui s'ouvre avec Silvestre II et se clôt avec Urbain II, le pape de la croisade, après avoir vu Léon IX, Nicolas II et Grégoire VII ?

C'est après avoir dans une rapide introduction montré l'aspect nouveau qu'a pris la chrétienté latine depuis la fondation de l'Etat pontifical, décrit son évolution de l'époque carolingienne à la restauration de l'empire par Otton en 962, que M. Gay aborde l'étude du XI^e^ siècle. On n'attend pas de nous une analyse de son ouvrage. Qu'il nous suffise de dire qu'en historien justement soucieux d'expliquer comment se sont opérées les diverses transformations, il se garde de transposer les événements, de confondre les époques. Aussi n'hésite-t-il pas à revenir à plusieurs reprises sur l'une ou l'autre institution pour en manifester l'évolution.

Je verrais volontiers dans le scrupule de l'auteur à suivre rigoureusement cette méthode une des principales originalités de son œuvre. Ici et là, au cours de l'exposé, en fin de chapitre surtout, se dégagent les idées générales qui éclairent le chemin parcouru ; un bilan des efforts accomplis, des résultats obtenus est alors dressé ; M. Gay fait en quelque manière le point. Ainsi se prépare cette conclusion générale qu'on me permettra de citer : « C'est par la révolution grégorienne que l'Occident chrétien commence à sortir du chaos féodal, à y établir une hiérarchie nouvelle de forces. L'immense tâche entreprise par le courage et l'audace de Grégoire VII, continuée par la sage ténacité d'Urbain II, assurent à la papauté un rôle, une action, une influence que jamais encore les conditions politiques et sociales de l'Europe ne lui avaient permis d'exercer. » (p. 405).

Faut-il ajouter que M. J. Gay connaît, on ne peut mieux,

la littérature du sujet : l'excellente bibliographie méthodique placée en tête du livre, maintes pages témoignent qu'il n'ignore aucune des controverses engagées, des questions discutées. Ses conclusions sont toujours celles que dicte une critique sage et prudente. Son ouvrage aux pages aussi nourries d'idées que de faits, est assurément d'une lecture austère. Quel excellent guide il sera néanmoins pour celui qui voudra bien connaître cette période si importante de l'histoire de l'Eglise, avoir une idée précise des problèmes qui se sont alors posés, des solutions qui leur ont été apportées. Une table alphabétique des noms propres, une table des matières que je souhaiterais voir se développer en une table analytique dans une prochaine édition, permet de tirer le meilleur parti d'un livre venu si opportunément enrichir la Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique.

2. Un épisode de l'histoire de la papauté au xi[e] siècle a été étudié par M. l'abbé Brand en 1877, dans une série d'articles consacrés au pape Nicolas II parus dans *Le Foyer*, une revue parisienne destinée aux familles chrétiennes. Jaloux de garder vivant le souvenir des personnages de sa province qui s'étaient illustrés, ce curé de la Savoie avait entrepris de faire connaître à ses lecteurs la carrière de ce pontife auquel le *Liber pontificalis* attribuait une origine savoyarde.

Evêque de Florence puis chef de l'Eglise, Nicolas II est surtout célèbre par son fameux décret de 1059 qui assurait pour l'avenir un rôle prépondérant aux cardinaux dans l'élection pontificale et limitait le droit d'intervention de l'empereur. Il ne rendit pas un moindre service à l'Eglise en faisant la paix avec les Normands d'Italie; il inaugura ainsi la politique qui permit plus tard à Grégoire VII d'appeler à son aide Robert Guiscard contre le roi de Germanie, Henri IV.

M. l'abbé Garin, qui publie aujourd'hui le travail de M. Brand, l'a accompagné de notes et de références bibliographiques, notes et références que ne comportait pas la revue *Le Foyer*. Peut-être aurait-il dû confronter plus encore qu'il ne l'a fait les conclusions de l'érudit Savoyard avec celles d'historiens comme M. Fliche ; il en est resté à celles de M. Delarc, dans son *Grégoire VII et la Réforme de l'Eglise*, et à celles de Dom Leclercq dans sa nouvelle traduction de l'*Histoire des Conciles* de Hefele. En rééditant ces pages il a du moins rendu un pieux hommage

à la mémoire du travailleur consciencieux et modeste qu'était M. l'abbé Brand.

3. C'est par un très intéressant volume consacré à montrer quels furent les efforts constants de l'Eglise pour maintenir la paix entre les chrétiens que le vicomte de Romanet inaugure la collection les *Gesta Pacis*, une collection d'études historiques sur la question de la paix. Cet ouvrage a pour auteur M. Frédéric Duval, un ancien élève de l'Ecole des Chartes, mort au champ d'honneur en 1916. A vrai dire, c'est plus un essai qu'un travail définitif que nous avons ici. Nul doute que si le jeune historien avait vécu, il l'aurait repris et développé, qu'il nous aurait donné une œuvre d'une importance plus grande encore. Telle qu'elle est, son étude n'en sera pas moins d'un précieux secours à l'apologiste chrétien. Il y trouvera excellemment mise en relief l'action pacificatrice de l'Eglise au Moyen Age. Alors que la chrétienté se trouvait désolée par des dissensions intestines, ses chefs sont apparus pour lui conseiller d'abord, pour lui imposer ensuite la trêve de Dieu, cette trêve qui a contribué si puissamment à limiter le fléau de la guerre ; sous l'influence des pasteurs et des fidèles pénétrés de l'esprit de l'Evangile se sont organisées des associations pour la paix ; les Tiers-Ordres franciscain et dominicain ont été à leur tour de puissants agents de pacification. Les institutions guerrières elles-mêmes ont subi l'influence de l'Eglise : les lois de la chevalerie, la noble émulation des ordres religieux et militaires ont transformé peu à peu les mœurs barbares des belligérants. S'il est une guerre qui soit incontestablement réputée juste, c'est la guerre sainte, celle qui est dirigée contre l'infidèle, contre l'hérétique qui met en péril la civilisation. Se considérant comme le chef de la grande famille chrétienne, le pontife romain intervient dans les conflits entre les princes pour y mettre un terme : c'est à décrire l'incessant effort tenté par la papauté pour réconcilier les souverains que s'attache en particulier M. Frédéric Duval. Plus que jamais il importe que soit mise en relief cette action bienfaisante de la papauté, action qu'elle a exercée aussi bien tandis qu'elle séjournait à Avignon que lorsqu'elle résidait à Rome. C'est un des particuliers mérites de cet ouvrage que de vulgariser sur ce point les conclusions des historiens.

A la paix de Dieu qui a été le grand idéal du Moyen Age a succédé au commencement de l'époque moderne ce que

M. Duval a nommé la paix de fer, paix forcément instable et capricieuse, puisqu'elle reposait sur la force. Ce n'est pas à dire pour cela que l'Eglise ait été infidèle à sa mission pacificatrice, que ses chefs aient assisté inactifs aux guerres nouvelles. Les papes de l'époque moderne n'ont pas été moins jaloux que ceux du Moyen Age de leur beau titre de père commun : ils ne se sont pas moins efforcés de terminer les guerres, de maintenir la paix entre les membres de la grande famille chrétienne. Nul doute qu'un autre volume de cette collection ne nous offre un jour une brillante synthèse de l'action pacificatrice de la papauté dans les temps modernes.

Il faut féliciter M. le vicomte de Romanet d'avoir entrepris la nouvelle collection les *Gesta Pacis*, de l'avoir commencée par une œuvre comme celle du très regretté historien M. Duval. En un temps où de toutes parts se manifestent les plus vives aspirations à la paix, il importe de rappeler comment l'Eglise n'a pas cessé de travailler à l'assurer.

4. Saint Antonin, qui fut archevêque de Florence de 1446 à 1459, est une des plus belles et des plus nobles figures de l'Italie du xv^e^ siècle. En un temps où le mouvement nouveau de la Renaissance ramenait certains esprits au paganisme, ce digne émule de Jean Capistran et de Bernardin de Sienne est apparu pour rappeler dans leur intégrité les sévères exigences de la foi et de la morale chrétiennes.

Hors son éminente sainteté et ses rares qualités intellectuelles et morales, rien ne paraissait le désigner pour remplir les premières fonctions ecclésiastiques dans sa ville natale. Né en 1389, le petit Antoine ou Antonin était entré jeune chez les dominicains. Là il avait subi fortement l'influence de Jean Dominici, le grand réformateur de son ordre à la fin du xiv^e^ et au commencement du xv^e^ siècle. Il appartint au groupe de l'observance et il devint rapidement un chef d'abord comme prieur, puis comme vicaire général de l'Observance ; il n'accepta jamais les dignités que pour propager et étendre la réforme. Antonin n'aima rien tant que la vie cachée : aussi, quand le pape Eugène IV arrêta son choix sur lui pour l'archevêché de Florence, se heurta-t-il à la plus vive résistance ; il fallut en quelque manière faire violence à l'humble religieux pour le décider à accepter cette charge.

A la tête de son diocèse, Antonin fut ce qu'il avait été

parmi les dominicains : modeste, ennemi de tout faste, mortifié, scrupuleux observateur de son vœu de pauvreté. Il peut ne pas avoir grand succès comme prédicateur, mais quel admirable directeur de conscience il est : ferme autant que bon, éclairé non moins que charitable, il exerce la plus bienfaisante action. S'il parle peu, il écrit beaucoup : en dehors de sa *Somme théologique* qui est un ouvrage considérable, il a composé maints opuscules que lui a inspirés son zèle. Il n'a d'autre prétention que celle d'éclairer les esprits, de former les âmes, de « distribuer et d'enseigner la science du salut ».

Antonin avait en quelque manière fait sienne l'œuvre de la réforme à l'intérieur des couvents dominicains ; il la poursuivit dans son diocèse, s'efforçant de ramener son clergé et son peuple au respect des lois de Dieu et de l'Eglise. N'ayant égard ni à la naissance ni à la fortune, il rappelle aux puissants les égards qu'ils doivent aux faibles ; il leur enjoint de respecter les droits des petits. En 1458, il ne craint pas de s'élever contre les tendances aristocratiques de la Seigneurie de Florence. Si sévère qu'il soit, Antonin ne jouit pas moins de la considération de tous : à deux reprises il est député par ses concitoyens auprès des papes élus pour leur présenter l'obédience de la République. Ce modeste est l'objet de la vénération universelle. Sa mort qui survint le 2 mai 1459 provoqua un deuil public.

On comprend qu'un saint aussi séduisant ait attiré un écrivain délicat et distingué comme M. Alexandre Masseron. Avec cette connaissance précise qu'il a de l'histoire italienne, il nous en a donné un portrait très attachant. Quel meilleur pendant pouvait être trouvé à la délicieuse biographie que M. Henri Cochin a consacrée autrefois à un autre saint dominicain du xv^{e} siècle, Fra Angelico, qui fut le contemporain, l'ami de saint Antonin et orna de ses admirables fresques le couvent de Saint-Marc dans le temps même où le futur archevêque de Florence en était le prieur?

5. Depuis longtemps M. Rodocanachi s'est attaché à l'histoire de Rome. Sans parler des nombreux travaux qu'il a consacrés à ses monuments, à ses institutions, il a, en plusieurs ouvrages, exposé la suite des événements qui s'y déroulèrent depuis la fin du Moyen âge. En 1912, dans sa *Rome au temps de Jules II et de Léon X*, il avait étudié la période qui s'est ouverte avec l'accession à la papauté du cardinal Julien della Rovere et s'est close sur le sac de Rome. Récemment, nous entretenions nos lecteurs de son

Histoire de Rome de 1354 *à* 1471 où il montrait l'antagonisme existant entre les Romains et le Saint-Siège. Le livre dont nous avons à parler aujourd'hui : *Une Cour princière au Vatican*, vient s'insérer entre les deux ouvrages précédents.

Comme ceux que j'ai cités et tout particulièrement comme le premier, ce volume est des plus luxueusement édité. Enrichi d'une abondante illustration qui fait revivre les aspects les plus pittoresques de Rome et des autres villes italiennes, il met sous les yeux du lecteur non seulement les portraits des principaux personnages dus aux grands artistes de l'époque, les monuments les plus remarquables, témoins du goût éclairé de ce temps, mais les bijoux dont on se parait, les meubles dont on ornait les demeures ; il donne de la meilleure manière une idée du faste et du luxe à cette époque. On ne saurait trop féliciter M. Rodocanachi du soin qu'il a apporté à choisir les documents les plus significatifs, entre tous ceux qui se présentaient à lui.

La période étudiée ici est celle où la cour pontificale se transforme peu à peu en une cour princière, une cour en tout semblable à celle des autres souverains de l'Italie, où les préoccupations politiques et séculières prennent peu à peu le pas sur les religieuses. L'évolution a commencé avec Sixte IV, un pontife qui a toujours mené pour son propre compte une vie irréprochable quoiqu'on ait dit, mais qui s'est laissé entraîner par une trop grande affection pour sa famille, à des pratiques s'accordant mal avec sa dignité. Si l'un de ses neveux, Julien della Rovere, le futur Jules II, conserve de la tenue en dépit de regrettables écarts de conduite, s'il possède de réelles qualités d'homme de gouvernement, les Riario, ses autres neveux, exploitent indignement la confiance pontificale. Jérôme Riario, en particulier, entraîne Sixte IV en des aventures fâcheuses comme celle de la conjuration des Pazzi où, en dépit des ordres donnés par le pape, se trouve gravement compromis l'honneur du Saint-Siège. Avec Innocent VIII le mal s'aggrave : la curie est de plus en plus envahie par les mœurs mondaines ; autour du pape des cardinaux mènent la vie la plus fastueuse, vie qui n'a plus rien d'ecclésiastique. Engagés dans une longue guerre avec le roi de Naples, guerre pour une part provoquée par les entreprises de Ferdinand contre les droits du Saint-Siège, Innocent VIII n'use que trop des procédés des princes sé-

culiers pour triompher de son redoutable adversaire. Du moins ne perd-il pas entièrement de vue les intérêts généraux de la chrétienté et songe-t-il à conjurer le péril turc qui est toujours menaçant. Avec Alexandre VI le scandale est à son comble. Arrivé au souverain pouvoir par la simonie, ce personnage que sa vie irrégulière aurait dû en écarter, est loin de se corriger de ses vices. Autour de lui le dévergondage croît. Le pape emploie ses qualités intellectuelles qui sont remarquables au mieux des intérêts de sa famille, jaloux de bien caser les siens. Si un moment, en 1497, le meurtre de son fils, le duc de Gandie, le fait rentrer en lui-même et lui inspire de sérieux projets de réforme, ses bonnes dispositions ne durent pas ; la fin de son pontificat est dominée par le dessein de démembrer l'Etat pontifical à l'avantage de son autre fils, le trop fameux César Borgia. Avec raison M. Rodocanachi insiste sur le caractère profondément espagnol que prit le pontificat d'Alexandre VI. « Toute sa vie, écrit l'historien, Alexandre VI demeura Espagnol, pensa et agit en Espagnol... Son espagnolisme fit que sa conduite, lorsqu'il fut au pouvoir, différa essentiellement de celle d'un Italien ; il n'eut pas les préférences ni les faiblesses de ses prédécesseurs. Alors que Martin V, Eugène IV, Innocent VIII cherchaient à favoriser telle ou telle des grandes familles féodales dont ils faisaient partie ou à laquelle ils étaient attachés, et à détruire les familles pour lesquelles ils avaient de la haine, le pape Alexandre VI visa à les détruire toutes également... Etranger, il considéra l'Italie non comme une patrie, mais comme un pays à conquérir et à exploiter ; il s'y appliqua sans scrupules, en vainqueur ; il comptait en faire la proie des siens et de ses compatriotes. » (p. 147).

Cette période de l'histoire de Rome étudiée par M. Rodocanachi a pu être au point de vue artistique des plus brillantes ; elle n'en est pas moins des plus tristes du point de vue religieux. Si des saints comme François de Paule, par exemple, l'honorent de leurs héroïques vertus, si des prédicateurs malheureusement imprudents comme Savonarole soulagent par leurs protestations la conscience chrétienne, l'Eglise romaine souffre violence et d'affligeants spectacles sont donnés au monde; il ne faut pas le dissimuler. En vain a-t-on essayé de laver Alexandre VI de toutes les accusations portées contre lui : s'il n'a pas commis tous les crimes qui lui ont été imputés, sa mémoire reste assez chargée pour qu'il ait été un pontife indigne. En dé-

pit des efforts de certains apologistes il est impossible de l'innocenter. Mgr de Roo n'y a pas réussi, pas plus que ses prédécesseurs, dans les cinq gros volumes qu'il a publiés en 1924, sous le titre : *Materials for a History of Pope Alexander VI, his relative and his time*, ouvrage que n'a pas connu l'auteur du livre que nous étudions.

M. Rodocanachi expose sans passion cette lamentable histoire; il a toutefois retenu ici et là quelques détails qu'avec d'autres historiens je ne crois pas authentiques. Fidèle à sa méthode il a moins cherché à donner des tableaux d'ensemble qu'à suivre au jour le jour le mouvement de la vie.

Du mal est sorti du moins quelque bien. Parlant dans sa préface de l'effort que fit Alexandre VI pour conquérir l'Italie à l'avantage de son fils, M. Rodocanachi écrit très justement : « Il se trouva que l'effort tourna au profit de l'Eglise, *Sic vos non vobis*. Ceux en faveur de qui les papes avaient sacrifié les intérêts qui leur étaient confiés, disparurent et l'Eglise profita de ce qu'il avait été fait pour eux, surtout sous le pontificat d'Alexandre VI. Inconsciemment, il fut un grand pape et répara le dommage causé par ses prédécesseurs, en particulier par Sixte IV. La restauration temporelle de l'Eglise sortit de cette époque désastreuse. Après la liquidation à laquelle présida Jules II les Etats pontificaux étaient reconstitués et la papauté avait recouvré sa force ».

6. M. l'abbé G. Constant, ancien élève de l'Ecole Française de Rome et professeur à l'Institut Catholique de Paris, l'auteur de la *Légation du Cardinal Morone*, dont nous avons parlé ici-même[1], vient de publier sous le titre *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, une importante étude sur les débuts de la réforme catholique en Allemagne.

Dans ce nouvel ouvrage, il recherche quelle solution fut donnée au grave problème qui se posa à l'Eglise au moment où, ayant retrouvé une nouvelle jeunesse dans les assises qu'elle avait tenues à Trente, elle entreprit de reconquérir les âmes séduites par l'hérésie protestante : maintiendrait-elle dans toute sa rigueur pour l'Allemagne l'ancienne discipline ou lui apporterait-elle des tempéraments afin de ramener plus facilement les égarés. La question se trouva concrétisée en ces deux points : autoriserait-on la

1. Voir la *Revue Apologétique* du 1er avril 1923, p. 41.

communion sous les deux espèces et accepterait-on à certaines conditions le mariage des prêtres ?

L'usage de la communion sous les deux espèces s'était introduit en Bohême au lendemain de la mort de Jean Hus, l'hérétique du XV^e^ siècle; il était devenu bientôt le rite essentiel de l'Eglise nationale hussite. Les sectes protestantes l'avaient adopté au XVI^e^ siècle. Dans toute l'Allemagne le peuple avait réclamé la communion utraquiste : en lui donnant satisfaction en ce point, sans rien sacrifier bien entendu du dogme de la présence réelle sous chacune des deux espèces, ne ménagerait-on pas plus facilement le rétablissement de l'unité religieuse ?

Le mariage des prêtres était un autre abus qui s'était établi dans l'église hussite et qui s'était beaucoup développé en Allemagne sous l'action de la prédication protestante. Très répandu dans diverses régions il semblait devoir être un des principaux obstacles à l'abjuration de l'hérésie. Dès lors n'aurait-il pas convenu d'apporter des adoucissements à la loi du célibat ? Pourquoi n'aurait-on pas autorisé des hommes mariés, ayant par ailleurs toutes les qualités requises, à accéder au sacerdoce ?

L'empereur Ferdinand I^er^ pensait que des sacrifices auraient pu être faits sur ces points de discipline pour rétablir plus facilement l'unité religieuse. Des théologiens comme Cassander, Staphylus, que dominait l'idée d'une réconciliation, le plus grand nombre des conseillers impériaux qui n'étaient pas moins dévoués que leur maître aux intérêts du catholicisme, partageaient son sentiment. Des princes d'Allemagne, l'un des plus considérables et des mieux disposés pour l'Eglise, Albert V, duc de Bavière, s'était rallié à ses vues. Le roi d'Espagne, Philippe II, était, par contre, opposé à toute concession ; tous les évêques espagnols le suivaient ainsi que la presque totalité des jésuites. Le pape Pie IV inclinait personnellement aux solutions préconisées par le parti modéré ; mais ne se laisserait-il pas arrêter par les objections du parti intransigeant ?

M. Constant expose dans son livre comment saisi de la question du calice par l'empereur, le duc de Bavière et le roi de France, Pie IV les renvoya au concile. Devant les divergences de vues qui s'accusèrent dans l'assemblée les Pères convinrent de s'en remettre à la décision pontificale. Pie IV ayant sur l'entrefaite promis à Ferdinand I^er^ de lui donner satisfaction s'il consentait à ce que fût pro-

noncée la clôture du concile, il dut s'exécuter. Ce ne fut pas toutefois sans hésitation qu'il publia, le 16 avril 1564, le décret autorisant la communion sous les deux espèces. A la demande du calice avait été jointe celle du mariage des prêtres. Pour ne pas se prononcer le pontife usa de délais, d'atermoiements. La mort seule mit fin à ses procédés dilatoires. Saint Pie V qui était autrement intransigeant que ne l'était son prédécesseur, devait opposer un refus formel à l'empereur Maximilien qui avait succédé à son père Ferdinand Ier.

Les deux derniers chapitres de l'ouvrage de M. Constant ont pour objet de montrer quelle fut la fortune du décret de Pie IV. Si tout d'abord il fut appliqué, il rencontra aussi une vigoureuse résistance ; la plus vive opposition se manifesta en Bavière, en Autriche et dans le Tyrol. Le duc de Bavière, Albert V, changea promptement d'attitude et favorisa presque exclusivement la communion sous une seule espèce ; dès 1571, le rite utraquiste fut aboli dans ses Etats. L'Autriche le vit disparaître en 1584, la Hongrie en 1604. Il résista davantage en Bohême où il s'appuyait sur la vieille tradition hussite. Mais la victoire décisive que l'empereur Ferdinand II remporta sur les protestants à la bataille de la Montagne Blanche, le 8 novembre 1620, lui fut fatale. La communion sous les deux espèces fut définitivement supprimée en Bohême en 1621; son interdiction marqua le triomphe complet de la contre-réforme catholique.

Ces questions de la communion sous les deux espèces et du mariage des prêtres sont loin d'avoir un caractère épisodique dans l'histoire de la réforme catholique en Allemagne. En les étudiant comme il l'a fait, en recherchant quelles positions ont adoptées vis-à-vis d'elles les hommes d'Etat aussi bien que les hommes d'Eglise, en montrant quels efforts ont accomplis les uns et les autres pour que triomphe soit la solution modérée, soit la solution intransigeante, M. Constant s'est placé au meilleur point, peut-on dire, pour préciser ce que furent la politique religieuse de Ferdinand Ier, celle de son fils et successeur Maximilien, celle enfin d'Albert de Bavière. Du même coup il a jeté une vive lumière sur la vie religieuse en Allemagne, sur le développement de la réforme catholique; il a aussi mieux fait connaître la politique du pape Pie IV. Nul ne s'étonnera dès lors de l'étendue des recherches auxquelles s'est livré M. Constant pour tenter de résoudre tous les

problèmes qui se sont posés. Il a visité tour à tour les archives et bibliothèques de Madrid, de Valladolid, de Simancas en Espagne, celles de Rome, de Parme, de Modène, de Florence, de Milan en Italie, de Munich, d'Amberg, de Hanovre, de Leipzig, en Allemagne, de Vienne et d'Innsbruck, en Autriche, de Prague, en Tchécoslovaquie ; je ne cite que les plus importantes et je ne parle pas de notre Bibliothèque nationale et de nos autres dépôts français. On reste confondu devant la masse énorme de documents qui ont été consultés et dont l'essentiel nous est dit dans un volume qui ne compte pas moins de 1.160 pages. Des pièces justificatives qui demandent à elles seules 275 pages, des notes littéralement bourrées de renseignements biographiques et bibliographiques des plus précieux, de citations empruntées aux diverses archives accompagnent un texte qui reste malgré tout clair et limpide.

De longtemps un ouvrage aussi important n'avait été consacré à la réforme catholique en Allemagne. En consacrant une réputation d'historien il fait le plus grand honneur à l'érudition française et à l'Institut Catholique de Paris où enseigne M. l'abbé Constant.

7. Au temps où s'inaugurait en Allemagne la contre-réforme ou la réforme catholique, s'épanouissait à Florence une admirable fleur de sainteté : sainte Marie Madeleine de Pazzi. Par ses origines elle appartenait à cette famille des Pazzi qui, un temps, avait été la rivale de celle des Médicis. Née le 4 avril 1566, celle qui dans le monde se nomma Catherine de Pazzi, ne vécut jamais que pour Dieu. Dès sa tendre enfance elle fut l'objet des faveurs célestes : fréquemment elle eut des extases, des visions. Dès l'âge de seize ans elle entra au Carmel de Sainte-Marie-des-Anges, un monastère de Florence qui, pour ne pas avoir adopté la réforme de sainte Thérèse, n'en observait pas moins très strictement la règle. Devenue sœur Marie-Madeleine elle fit profession le 27 mai 1584 : elle était âgée de dix-huit ans à peine. Toute sa vie s'écoula désormais derrière les murs de son couvent, vie de prières, de mortifications : sœur Marie-Madeleine se livre aux plus pénibles macérations ; car elle veut expier les péchés des hommes, particulièrement ceux que commettent les religieux et les religieuses en étant médiocrement fidèles à leur vocation. Dieu la visite souvent dans des extases ; il la visite aussi par l'épreuve : pendant cinq ans, notamment de 1585 à 1590, elle resta privée de toute consolation spirituelle,

tandis qu'elle était en proie aux pires tentations. Forte de l'amour divin la pieuse religieuse résista à tout ; elle parvint ainsi aux plus hauts sommets de la sainteté. Ayant acquis une très grande expérience de la vie mystique, sœur Marie-Madeleine en fit bénéficier les novices qu'elle eut bientôt mission de former à l'état religieux. Ce fut après avoir ainsi vécu comme entre le ciel et la terre, attentive à ne s'accorder aucune joie, aucune satisfaction humaine pour appartenir tout entière au Divin Maître, qu'elle mourut le 25 mai 1607. L'Eglise reconnut bientôt ses extraordinaires mérites : proclamée bienheureuse par le pape Urbain VIII dès 1626, elle fut canonisée par Clément IX le 28 avril 1669.

M. Vaussard nous a tracé de cette vie merveilleuse un tableau exquis : il a pour cela puisé largement dans les biographies et les Révélations de la grande mystique. Il contribuera ainsi à faire sortir de la demi-obscurité où elle est restée jusqu'ici, cette belle figure de l'Italie de la contre-réforme.

8. Le fascicule cinquième de la troisième partie des *Sources de l'Histoire de France* que vient de publier M. Louis André est spécialement consacré à l'Histoire politique et militaire du XVIII[e] siècle. Aussi riche de renseignements, rédigé avec le même souci de clarté et de précision que les précédents fascicules il n'apportera que peu de renseignements aux lecteurs qui s'intéressent spécialement à l'histoire religieuse. Ils le consulteront néanmoins avec profit sur ce qui a trait aux conflits des protestants avec l'autorité royale, à ceux des démêlés de Louis XIV avec le Saint-Siège qui eurent un caractère politique. Il n'est question dans ce volume que des sources exclusivement françaises ; le suivant traitera des sources étrangères. Ce sera pour l'auteur l'occasion de signaler, tout en restant dans le cadre de l'Histoire de France, les ouvrages où ont été publiés des documents montrant l'action exercée par le Saint-Siège soit pour empêcher les guerres d'éclater, soit pour provoquer le rétablissement de la paix.

9. Après avoir terminé leur édition de la *Correspondance de Bossuet*, MM. Urbain et Levesque ont achevé leur nouvelle édition du texte des *Œuvres oratoires* de Bossuet tel que l'avait définitivement établi M. l'abbé Lebarq. Leur septième et dernier volume s'ouvre par une notice qu'ils ont consacrée à leur érudit prédécesseur. Ils y montrent comment ce travailleur aussi savant que modeste fut amené

à entreprendre cette œuvre difficile entre toutes qu'était l'établissement du texte des sermons de l'évêque de Meaux, quelles méthodes aussi sages qu'intelligentes il suivit pour nous le restituer avec toute l'exactitude possible. Servis eux-mêmes par une érudition très étendue et un sens critique des plus avisés ils ont réussi, on le sait, à améliorer de ci de là l'œuvre de M. Lebarq : parfois le texte a été corrigé ; surtout ont été retrouvés des sermons ou des fragments de sermons qui avaient jusque-là échappé à toutes les recherches. Ce septième tome en contient encore trois assez importants ; il est en outre enrichi d'une liste de corrections dressées après une dernière collation avec les manuscrits originaux.

La partie essentielle de ce volume est constituée par une Etude sur la langue des œuvres oratoires, par des tables : table des textes cités de l'Ecriture Sainte, table des auteurs mentionnés par le grand orateur, table des emprunts que Bossuet s'est faits à lui-même, table de concordance des discours dans l'ordre liturgique. En ajoutant leurs nombreuses observations et remarques à celles qu'avait déjà réunies M. Lebarq, MM. Urbain et Levesque ont achevé de doter leur nouvelle édition d'un instrument de travail incomparable qui permettra non seulement d'étudier et la langue et le génie oratoire de Bossuet, mais aussi de bien connaître sa pensée religieuse et d'en tirer le meilleur profit. Le volume s'achève sur un tableau chronologique de la carrière oratoire de Bossuet.

Résultat des longs et patients efforts de trois prêtres français qui, pendant plus de trente-cinq ans, n'ont ménagé ni leur temps, ni leur peine pour retrouver la vraie pensée de Bossuet, cette édition est le plus beau monument qui ait été élevé à la gloire de l'évêque de Meaux. Nous avons tout droit d'en être fiers, car elle fait le plus grand honneur et à l'érudition française et au clergé de France auquel appartiennent MM. Lebarq, Urbain et Levesque.

10. Les controverses jansénistes qui remplissent l'histoire religieuse du XVIII[e] siècle en France ont ceci de particulier, c'est qu'elles tendent à se confondre avec celles que provoquent les théories gallicanes. Si la question de la grâce est à l'origine du débat, elle est bientôt absorbée par cette autre de l'étendue du pouvoir du Saint-Siège. Les prélats qui ont refusé de se soumettre à la bulle *Unigenitus* du pape Clément XI condamnant les erreurs de Quesnel, en

ont appelé au futur concile et ils ont trouvé pour les soutenir dans leur résistance non seulement les tenants du jansénisme, mais encore les défenseurs des libertés de l'Eglise gallicane, la majorité des parlementaires qui s'opposent à ce que la moindre atteinte soit portée au pouvoir souverain de l'Etat. Quelle attitude prendront dès lors les ministres qui exercent le pouvoir aux lieu et place de Louis XV ? Donner raison aux jansénistes, c'est courir le risque d'une rupture avec le Saint-Siège, c'est encore fortifier un parti turbulent et audacieux qui n'a jusqu'ici créé que trop de difficultés ; les contraindre à se soumettre, n'est-ce pas s'exposer à sacrifier les fameuses libertés gallicanes ?

Ce problème délicat entre tous se posa au cardinal de Fleury qui, après avoir été le précepteur du jeune roi, devint son premier ministre en 1726 ; il s'était présenté à lui dès 1720 tandis qu'il faisait partie du Conseil de conscience et il ne cessa de solliciter son attention pendant tout son gouvernement. Dans l'ouvrage qu'il a publié sous le titre : *Le Cardinal de Fleury et le mouvement janséniste*, M. G. Hardy a pris à tâche de montrer comment le cardinal de Fleury s'était efforcé de le résoudre.

Contraindre les récalcitrants à accepter la bulle *Unigenitus*, tel fut un des points essentiels du programme d'action religieuse du premier ministre. De ces récalcitrants il en était un qui était surtout en vue : le cardinal de Noailles, archevêque de Paris. Il était au fond très attaché aux doctrines jansénistes. Mais affaibli par l'âge, circonvenu par son entourage, il n'avait plus la fermeté nécessaire pour défendre jusqu'au bout son sentiment; aussi usa-t-il sans cesse de faux-fuyants, d'atermoiements ; un désaveu lui était à peine arraché qu'il le retirait pour le renouveler presque aussitôt. Un moment, Fleury craignit que Noailles ne s'entendît directement avec le pape Benoît XIII : il eût considéré un accommodement direct comme un échec pour sa propre politique ; les exigences de l'archevêque de Paris rendirent cet accommodement impossible. En 1727, le concile d'Embrun fit un exemple en la personne de Soanen, évêque de Senez ; il le déclara suspens de tous pouvoirs et juridictions épiscopales et de tout exercice de l'ordre tant épiscopal que sacerdotal jusqu'à ce qu'il eût satisfait par des rétractations. Ce ne fut que le 11 octobre 1728 que Noailles consentit à signer le mandement où il acceptait la bulle *Unigenitus;* encore l'effet

de sa soumission se trouva diminué par la publication d'un acte antérieur de deux mois, acte où l'archevêque de Paris avait protesté par avance contre toute adhésion à la bulle. Fleury n'en estima pas moins avoir triomphé du jansénisme épiscopal ; il le crut surtout quand à Noailles eut succédé Vintimille, un prélat très zélé pour la constitution. Le 24 mars 1730, le premier ministre obtenait du roi un édit faisant de la bulle *Unigenitus* une loi de l'Etat.

Les parlementaires avaient pris fait et cause pour les jansénistes. Le Parlement ne s'était pas borné à défendre la cause de curés comme ceux d'Orléans qui s'étaient élevés contre des mesures antijanséuistes de leur évêque ; il refusa d'enregistrer l'édit du 24 mars 1730 ; il fallut pour l'y contraindre un lit de justice. L'introduction dans le bréviaire de l'office de Grégoire VII, ce vaillant défenseur des droits de l'Eglise, lui fut une occasion d'affirmer ses opinions gallicanes. Il servit de peu à Fleury d'avoir voulu faire la part du feu en tolérant la condamnation par le Parlement de la légende de Grégoire VII comme « attentatoire à l'autorité royale ». Les magistrats n'en eurent que plus d'audace et allèrent jusqu'à prétendre imposer des bornes à l'autorité du souverain. Les avocats lièrent partie avec les magistrats. « Avec le Parlement, conclut M. Hardy, le jansénisme allait s'évader du domaine purement théologique et devenir essentiellement un parti gallican et son hostilité gallicane à la façon des « magistrats » se déclara non seulement contre les prétentions ultramontaines, mais encore contre les prétentions épiscopales. Le jansénisme parlementaire prit donc le caractère d'une opposition politique plutôt que d'une opposition religieuse » (p. 351). Le premier ministre lutta contre les parlementaires en s'appuyant sur l'Assemblée du Clergé. « Quand l'opposition prit la forme de grèves et de démissions, Fleury sans bouleversements systématiques ni rigueurs excessives, mais sans faiblesse, les fit rentrer dans leur devoir » (p. 352).

Les miracles du fameux diacre Pâris, les célèbres convulsions du cimetière de Saint-Médard donnèrent pendant ce temps une nouvelle popularité au jansénisme : le peuple se trouva attiré par une doctrine qui souffrait persécution et prétendait avoir pour preuves de sa vérité des phénomènes extraordinaires. Fleury dut faire fermer le cimetière pour mettre un terme aux manifestations ; l'archevêque de Paris, Vintimille, s'attaqua de son côté aux

auteurs de libellés, aux colporteurs du journal janséniste, *Les Nouvelles Ecclésiastiques*, qui entretenait l'agitation Le ministre parvint finalement à imposer silence aux évêques, aux parlementaires et aux jansénistes ; par des mesures habiles il amena à se soumettre la plupart des membres des congrégations religieuses qui avaient été séduits, les maîtres de l'Université de Paris aussi bien que ceux des autres universités du royaume furent contraints de garder le calme. Bref la paix finit par revenir. Une question délicate qui se posa dès cette époque et qui provoqua dans la suite les conflits les plus graves, fut celle du refus des sacrements aux jansénistes obstinés et de la privation de sépulture ecclésiastique. Fleury s'opposa à ce que le Parlement ou tout autre tribunal séculier intervînt en ces litiges purement religieux; il agit d'ailleurs auprès des évêques pour empêcher ou du moins limiter les refus de sacrements. « En somme, écrit M. Hardy, jusqu'au terme de sa carrière politique ,le cardinal Fleury demeura attaché à ces demi-mesures qui sauvegardent l'autorité de la bulle sans révolter l'opinion et jusqu'au terme de sa carrière il conserva assez de crédit pour résoudre par arrêts du Conseil toutes les difficultés qui pouvaient en provoquer l'application » (p. 340). S'étant proposé de maintenir la paix à l'intérieur du pays aussi bien qu'à l'extérieur, il n'a pas dépendu de lui qu'elle ne fût pas troublée.

Telles sont les conclusions auxquelles aboutit cet ouvrage dans lequel M. Hardy a exposé le résultat de ses enquêtes aux archives du Ministère des Affaires Etrangères, dans les manuscrits de la Bibliothèque Nationale, dans les écrits du temps. Il est regrettable qu'il n'ait pas consulté la correspondance des agents du Saint-Siège conservée aux Archives Vaticanes ; il y aurait, selon toute vraisemblance, trouvé plus d'un renseignement utile, renseignement qui lui eût permis de contrôler ses autres sources. Il a voulu demeurer impartial, mais n'aurait-il pas trop subi l'influence des sources jansénistes ou gallicanes auxquelles il a puisé ? S'est-il, par exemple, défendu de tout préjugé gallican quand, parlant de Grégoire VII, il l'a qualifié de « bénédictin farouche » et l'a considéré après Bayle comme le boute-feu de l'Europe ? N'aurait-il pas fallu aussi apprécier ici et là avec plus d'indulgence l'attitude des évêques constitutionnaires? S'il est difficile de suivre de tous points M. Hardy, son ouvrage n'en est pas moins une contribution utile à l'histoire religieuse du XVIII^e^ siècle.

A. Leman.

Chronique littéraire

Le religion de Rousseau dans sa correspondance

La *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*[1], lestée de pas mal d'inédit, est en cours de publication. Le cinquième volume est tout récent. Les cinq premiers tomes constituent, je pense, un quart ou un cinquième de l'ouvrage. Le peu que nous en possédons d'ores et déjà est de très inégal intérêt, mais, en général, retient fort l'attention. Cela ne vaut littérairement pas l'étincelante Correspondance de Voltaire. Mais comme document humain c'est sans prix. Pour la période qui s'étend de l'été de 1731 au 10 février 1761, nous possédons le plus vivant et le moins récusable témoignage sur Jean-Jacques.

Sur sa religion, en particulier. Et c'est le point que j'ai dessein d'étudier ici.

Cette question de la religion de Rousseau a été, comme on dit, magistralement étudiée par feu Pierre-Maurice Masson. Et l'on ne refera pas de sitôt, si tant est que jamais on y revienne, le beau travail d'ensemble qu'avait tenté le jeune savant. Du moins est-il piquant et attachant d'examiner d'un peu près, dans la *Correspondance générale* du Citoyen de Genève, les passages de ladite Correspondance où celui-ci énonce sans apprêt, tout de go, comme cela lui vient du cœur et de la plume, sa manière de voir sur Dieu.

Rousseau avait l'âme naturellement religieuse. Malgré ses erreurs, il la garda toujours telle, avec un grand désir de bien faire. Si tant de fois au cours de sa vie il accomplit le pire, ce n'était pas faute d'avoir aspiré au mieux. *Video meliora proboque...* Il est vrai que dans son cas on ne sait jamais très bien à quoi s'en tenir et que, comme il arrive si souvent aux orateurs nés, la vitesse acquise de son éloquence et l'élan de certains de ses plus beaux morceaux ont pu l'emporter au delà de sa conviction intime. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on voit un orateur penser ce qu'il dit après qu'il l'a dit, et sur la foi de ses propres paroles.

Mais enfin, il eut certainement le goût de Dieu et de louables velléités de s'amender. Ce dernier souci, malgré les tristes échecs de sa vie intérieure, le tint, au demeurant, jusqu'à sa mort.

1. *Correspondance générale de J.-J. Rousseau, collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Théophile Dufour* (Armand Colin, éditeur).

Je consacre mes derniers jours, dit-il dans une de ses *Rêveries*, à m'étudier moi-même et à préparer d'avance le compte que je ne tarderai pas à rendre de moi.

Et comme il pouvait, cahin-caha, il s'entraînait à l'acquisition de certaines vertus dures à pratiquer : « patience, douceur, résignation, intégrité, justice impartiale »...

Masson plaide avec insistance la cause de la sincérité de sa conversion au catholicisme. Le fait est qu'à propos de faits miraculeux, en particulier, il lui arriva de s'exprimer en honnête catholique romain et, du moins une fois, d'en signaler quelque trait avec un empressement peut-être même excessif. Pour lui, en tout cas, et sans que cela fît doute le moins du monde, certain jour de septembre 1729, la fin d'un incendie qui du four des Cordeliers menaçait de s'étendre jusqu'à la maison de M. de Boige, avait été due à la pieuse entremise, à la triomphante intercession de M. de Bernex, évêque de Genève. A cet extraordinaire événement, Jean-Jacques avait même introduit une piquante allusion dans le Mémoire qu'il consacra en 1742 à la conversion de Mme de Warens et qui figure au tome premier de l'actuelle édition de sa *Correspondance* :

Au mois de septembre 1729, Mme de Warens demeurant dans la maison de M. de Boige, le feu prit au four des Cordeliers qui donnait dans la cour de cette maison, avec une telle violence que ce four qui contenait un bâtiment assez grand, entièrement plein de fascines et de bois fut bientôt tout embrasé. Le feu porté par un vent impétueux s'attacha au toit de la maison et pénétra même par les fenêtres dans les appartements ; Mme de Warens donna aussitôt ses ordres pour arrêter les progrès du feu... Elle était occupée à ces soins quand elle apprit que M. l'Evêque était accouru au bruit du danger qui la menaçait et qu'il allait paraître à l'instant. Elle fut au devant de lui ; ils entrèrent ensemble dans le jardin, il se mit à genoux, et tous ceux qui étaient présents, au nombre desquels j'étais, et commença à prononcer des oraisons avec cette ferveur qui était inséparable de ses prières. L'effet en fut sensible ; le vent qui portait les flammes par-dessus la maison, jusque près du jardin, changea tout-à-coup, et les éloigna si bien que le four, quoique contigu, fut entièrement consumé sans que la maison eût d'autre mal que le dommage qu'elle avait reçu auparavant. C'est un fait connu de tout Annecy, et que moi, écrivain du présent mémoire, ai vu de mes propres yeux.

Par la suite, la foi aux miracles contemporains chez Jean-Jacques s'affaiblit singulièrement. Et dans la troi-

sième des *Lettres morales* qui se trouvent à la fin du tome III de sa *Correspondance*, on lit, à ce propos, ces mots qui impliquent pour sûr, à cet endroit-là, quelque scepticisme :

Vous avez ouï parler de la fameuse opération de l'aveuglé-né à qui, non pas un saint, mais un chirurgien ayant rendu la vue...

Sur la sincérité du catholicisme de Jean-Jacques, la partie pour le moment parue de sa *Correspondance* ne nous offre pas de lumières nouvelles. Du reste, la question est peu facile à résoudre. Les documents écrits ne révèlent jamais tout le tréfonds de l'âme. Nous savions bien, pour ce qui concerne chacun de nous, de combien de voiles s'enveloppent les mouvements qui s'effectuent dans les profondeurs de notre cœur et quelle énigme nous sommes à nos propres yeux. La critique, même serrée, comme celle de Masson, n'atteint pas l'abîme des consciences, du moins en ses parties les plus secrètes. Masson me semble avoir assez abusivement simplifié les choses quand il a parlé de la sincérité de Jean-Jacques devenu catholique. Il cite à ce sujet ces mots des *Rêveries* : « Je me fis catholique, mais je demeurai toujours chrétien. » Et il ajoute de fort surprenante façon : « La formule est très juste. » Elle est surtout troublante ou scandaleuse. La distinction entre *catholique* et *chrétien* qu'avec tant d'âpreté et, du reste, si légitimement, on a reprochée à certains incroyants d'aujourd'hui, ne me paraît pas d'emblée raisonnable quand et parce que je la trouve dans Jean-Jacques. « Jean-Jacques, nous dit encore Masson, « n'avait jamais songé » — Seigneur Dieu ! qui donc l'avait instruit du catholicisme romain et des devoirs d'un converti? — que sa conversion « pût devenir pour lui le point de départ d'un renouvellement moral, ou qu'elle pût mettre quelque limite à l'indépendance de son esprit. » Que serait donc une conversion au catholicisme qui n'amènerait pas, en même temps qu'un renouvellement moral, une formelle adhésion aux dogmes ?

Par-dessus *cet épisode cultuel*...

ajoute Masson. Le catholicisme ne serait donc qu'une liturgie, qu'un ensemble de rites? Ne prend-il pas toute l'âme? Comment Jean-Jacques eût-il pu ignorer qu'on ne peut impunément en laisser et en prendre ?

La question est donc bien moins claire qu'on a dit.

La foi de Jean-Jacques est très particulière. Elle s'appuie, à ce qu'il me semble, quand elle s'affirme, bien plus sur des présomptions que sur des preuves, ou sur ces intimes désirs, sur ces nobles aspirations, sur ces perspectives consolantes...

Là, je m'enivrerais à la source où j'aspire...

non moins qu'évasives, à quoi allait bientôt se réduire la religion des romantiques, quand il leur arriva d'en avoir une.

La croyance en Dieu, en la Providence, en l'immortalité de l'âme était utile à Jean-Jacques, parce que consolante.

J'ai de la religion, écrivait-il un jour à Jacob Vernes, et bien m'en prend ; je ne crois pas qu'homme du monde en ait autant besoin que moi.

Une autre fois, plaisantant au sujet de la dévotion de la marquise de Créqui, il disait encore :

Je m'en tiens à croire en Dieu et à trouver dans l'espoir d'une autre vie ma seule consolation dans celle-ci.

S'il en voulait à Voltaire à l'occasion du *Poème sur le désastre de Lisbonne*, c'était parce que ledit poème tendait à lui ravir cette consolation si précieuse.

Jean-Jacques avait raison de se plaindre, mais il avait raison lâchement et faiblement. Si nos motifs de croire en Dieu et en le bonheur d'une autre vie se ramenaient à ce pauvre optimisme, les conditions du bonheur humain se réduiraient à peu de chose et l'édifice de la foi serait bien fragile.

Jean-Jacques était à cent lieues d'apercevoir le côté surnaturel de la première des vertus théologales. Il n'était pas capable de voir en même temps les facteurs humains et les facteurs divins qui l'engendrent : adhésion de l'intelligence, influence de la volonté, illumination intérieure et grâce de Dieu. Il croyait en Dieu, disait-il encore à Voltaire, parce que

l'état de doute était un état trop violent pour son âme.

et parce qu'encore une fois

mille sujets de préférence l'attiraient du côté le plus consolant et joignaient le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison.

La raison trouvait là aussi son compte. Il le disait. Peut-être même le pensait-il. Je n'en mettrais cependant pas ma main au feu, puisque cinq lignes plus haut, dans le même passage, je lis ceci qui le démentait par avance :

Croire et ne pas croire sont les choses qui dépendent le moins de moi.

Du reste, il disait plus haut encore, et en termes formels :

J'ai donc laissé là la raison, et j'ai consulté la nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur qui dirige ma croyance *indépendamment de ma raison.*

D'où la faiblesse de son apologétique quand il se risquait à soutenir la cause de Dieu ou plutôt, semble-t-il, à le disculper timidement des reproches sacrilèges articulés par Voltaire. Il semble, à le lire, que Dieu ne soit pas toujours aisément défendable :

De toutes les économies possibles, dit-il en résumant Pope et Leibniz, l'Etre éternel et bienfaisant a choisi *celle qui réunissait le moins de mal*, et le plus de bien, ou pour dire la chose encore plus crûment, s'il le faut, *s'il n'a pas mieux fait, c'est qu'il ne pouvait mieux faire.*

Pourtant, une fois, au cours de la même immense lettre, il trouva sinon l'argument décisif en faveur de la Providence, du moins un de ces excellents arguments, de traditionnel bon sens, dont Joseph de Maistre plus tard à son tour allait faire état, avec une rigueur de logique et une éloquence, bien entendu, cent fois plus persuasives.

Vous auriez voulu, répondait donc Jean-Jacques à Voltaire, que le tremblement (de terre) se fût fait au fond d'un désert plutôt qu'à Lisbonne. Peut-on douter qu'il ne s'en forme aussi dans les déserts ? Mais nous n'en parlons point, parce qu'ils ne font aucun mal aux messieurs des villes... Ils en font peu même aux animaux et sauvages qui habitent épars ces lieux retirés, et qui ne craignent ni la chute des toits ni l'embrasement des maisons. Mais que signifierait un pareil privilège ? Serait-ce donc à dire que l'ordre du monde doit changer selon nos caprices, que la nature soit soumise à nos lois, et que pour lui interdire un tremblement de terre en quelque lieu nous n'avons qu'à y bâtir une ville ?

Jean-Jacques alla plus loin par la suite, je veux dire très au delà de son assez penaude interprétation de Leibniz et de Pope. Il trouva enfin le vrai biais, non plus pour excu-

ser, mais pour expliquer les apparents désordres que nos faibles yeux croient pouvoir constater dans l'économie du vaste monde.

Ces apparentes irrégularités, dit-il, convenons-en, avec un rare bon sens, viennent sans doute de quelques lois que nous ignorons, et que la nature suit tout aussi fidèlement que celles qui nous sont connues ; de quelque agent que nous n'apercevons pas, et dont l'obstacle ou le concours a des mesures fixes dans toutes ses opérations ; autrement il faudrait dire nettement qu'il y a des actions sans principes et des effets sans cause, ce qui répugne à toute philosophie.

A la bonne heure !

Convaincu d'autre part — voyez la mobilité de cet esprit — qu'en ces matières la raison de l'homme est d'un bien faible secours et que les secrets de Dieu ne nous sont point pénétrables, Jean-Jacques réclamait pour chacun « la plus parfaite liberté » de croyance. Ce sont là questions, paraît-il, « où la démonstration n'a point lieu » et à l'occasion desquelles il ne serait certes pas juste « d'asservir la raison à l'autorité ».

Voilà le sens propre redevenu maître de la place et le libre examen rétabli dans ses prétendus droits, voilà la raison évincée malgré d'apparents égards, voilà le dogme éludé, la révélation niée. Penser, ici, c'est douter. — *Pensar, dudar,* comme disait Hugo — et douter à jamais.

Dès lors, pourquoi Jean-Jacques semble-t-il tant tenir parfois à la divinité de Jésus-Christ ? Au nom de quoi la peut-il garantir, puisqu'il fait litière des plus sûres données de l'histoire étayées par les raisonnements les plus sûrs ? Il a bel et bien dit à Voltaire qu'il ne dépend pas de nous de croire ou de ne pas croire. Alors pourquoi s'affecte-il à ce point de voir des théologiens protestants lésiner sur la divinité du Christ ?

Il me semble que n'attribuer à Jésus-Christ la divinité que par communication, c'est le déclarer purement homme.

Jean-Jacques avait-il donc la naïveté de croire qu'on peut à volonté imposer un frein aux fantaisiese du sens propre ?

En cette matière comme en toutes les autres, il rêve, simplement. Et il lui suffit.

La rêverie me délasse et m'amuse, dit-il ; la réflexion me fatigue et m'attriste ; penser fut toujours pour moi une occupation pénible et sans charme.

Il rêve sur les peines éternelles. Après en avoir tremblé, peu à peu il n'en a plus voulu, et cela a délesté son cœur d'un fameux souci. Il est vrai que Mme de Warens y avait été pour quelque chose. Sur ce point particulier elle avait émancipé la conscience de son disciple, anéantissant commodément l'enfer, au témoignage de Masson, devant la clémence divine, et conservant pieusement le purgatoire, dont elle avait besoin pour les méchants.

Ainsi fit Jean-Jacques, ou peu s'en faut Stylé par *maman*, il rejeta l'éternité des peines, en considération de « la faiblesse de l'homme » et de « la justice de Dieu ». Pour ce qui était des méchants, il jugea bon d'enchérir sur le purgatoire de Mme de Warens, en décrétant, de son plein gré, leur anéantissement pur et simple au seuil de l'autre vie.

Il n'admit pas davantage le vœu de chasteté imposé aux prêtres par l'Eglise.

Personne n'ignore, écrivit-il un jour à M. Martin, curé de Deuil, qu'en obligeant le clergé à la continence on lui a rendu la chasteté impossible.

De plus en plus Jean-Jacques restreignit dans la religion la part du dogme. De bonne heure il toisa avec le plus parfait dédain ce qu'il appelait *les balivernes du catéchisme*. Il eut de plus en plus tendance à réduire son singulier christianisme à un code de morale sans fondement dogmatique.

Puis-je douter, demandait-il une fois à Voltaire,... que des mœurs irréprochables ne vaillent bien mille cultes bizarres prescrits par les hommes et rejetés par la raison ? Je dirai plus : si je pouvais, à mon choix, acheter les œuvres aux dépens de ma foi, et compenser, à force de vertu, mon incrédulité supposée, je ne balancerais pas un instant et j'aimerais mieux pouvoir dire à Dieu : « J'ai fait, *sans songer à toi*, le bien qui t'est agréable, et mon cœur suivait ta volonté sans la connaître, que de lui dire, comme il faudra que je fasse un jour : Je t'aimais et n'ai cessé de t'offenser, je t'ai connu et n'ai rien fait pour te plaire.

A l'abbé Martin, toujours dans la lettre déjà citée, il faisait l'étrange recommandation suivante à propos des ouailles dudit abbé, comme si l'ensemble du christianisme se réduisait à un simple rituel et ne constituait pas, en même temps qu'une série de vérités à croire, le code de morale le plus parfait :

Faites-en des chrétiens puisqu'il le faut...

Encore a-t-il l'air d'en prendre avec peine son parti.

Mais n'oubliez pas le devoir plus indispensable d'en faire d'honnêtes gens.

Comme si le vrai chrétien n'était pas le plus parfait honnête homme !

Faute de christianisme, à quelle lumière l'homme pourrait-il donc recourir pour éclairer sa vie morale ?

A celle de sa conscience, nous dit Jean-Jacques. Car sa conscience est le foyer de la certitude. Ce Jean-Jacques qui doutait si aisément, et dans la pensée de qui les sarcasmes d'un Diderot provoquaient en quelque manière l'angoisse et le frisson de la petite mort, baignait ici dans la confiance rayonnante. Il n'avait certes pas, à l'endroit de la conscience prise comme guide ou comme arbitre, les réserves, les méfiances, les préventions violentes de Pascal, dont il avait sans doute oublié la redoutable formule :

Jamais on ne fait le mal si pleinement, si gaiement, que quand on le fait par conscience.

Dans la cinquième de ses *Lettres morales*, Jean-Jacques eut à l'adresse de ladite conscience, à l'adresse de ce bon génie inspirateur des meilleurs actes, cette apostrophe enamourée, qui n'impliquait ni restriction ni reprise :

Conscience, conscience, instinct divin, voix immortelle et céleste, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, sublime émanation de la substance éternelle, qui rends l'homme semblable aux dieux, c'est toi seule qui fais l'excellence de sa nature.

Sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe[1].

Le témoignage de sa propre conscience était cher à Jean-Jacques, car ce témoignage débordait de bienveillance, — lui laissant la conviction réconfortante de sa haute valeur morale. Le commun des chrétiens ne se rappelle pas sans tremblement que nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine. Et quand on demandait à Jeanne d'Arc si elle se trouvait en état de grâce, l'héroïque et sainte fille suppliait Dieu de l'y mettre si par hasard elle n'y était point. L'heureux Jean-Jacques ne subissait pas sur ce point la dure humiliation de douter. Bon pour François d'Assise et Thérèse d'Avila de se juger naïvement indignes. A cet égard, Jean-Jacques, lui, était fixé :

1. Ces mots figurent aussi au livre IV d'*Emile*.

Qu'on me montre, écrivait-il en toute pharisaïque candeur à Mme d'Houdetot, qu'on me montre un homme meilleur que moi, qu'on me montre une âme plus aimante, plus sensible, plus éprise des charmes de l'amitié, plus touchée de l'honnête et du beau, qu'on me la montre et je me tais.

Là-dessus les voix lointaines qui s'élevaient des profondeurs de lui-même lui en apprenaient plus que l'Evangile, quelque sublime que soit le Saint Livre.

Non, mon digne ami, écrivait-il un jour à ce propos, à Vernes, ministre protestant à Genève, ce n'est point sur quelques feuilles éparses qu'il faut aller chercher la loi de Dieu, mais dans le cœur de l'homme où sa main daigne l'écrire. O homme, qui que tu sois, rentre en toi-même, apprends à consulter ta conscience et tes facultés naturelles : tu seras juste, bon, vertueux... Je ne me fie point là-dessus à ma raison ni à celle d'autrui, mais je sens à la paix de mon âme et au plaisir que je prends à vivre et penser sous les yeux du grand Etre, que je ne m'abuse pas dans les jugements que je fais de lui, ni dans l'espoir que je fonde sur sa justice.

Nous voici donc arrivés au grand Etre et tout proches maintenant de la religion purement naturelle, tout comme cet excellent Vicaire savoyard. Pour ce qui est de la moralité de nos actes, elle est simplement, selon l'expression d'Albert Bazaillas, interprète de Rousseau, « dans le jugement que nous en portons nous-mêmes ». A ce sujet, nous ne saurions devenir dupes : le cœur est infaillible.

Etonnons-nous après cela que la religion des plus croyants des romantiques ait été si évasive. Etonnons-nous que Lamartine, qui n'avait guère d'intensément et de profondément chrétien que la sensibilité, mais non pas, ou, en tout cas, bien moins, la raison, ait fait deux fois de l'Esprit-Saint un éminent subordonné de Dieu et nous ait, dans un poème tout ensemble admirable et absurde, raconté l'histoire d'un prêtre parfaitement ignorant de ce qu'est la présence réelle :

> Sur cet autel de pleurs un noir morceau de pain
> Fut l'image du Dieu que lui rompit ma main .....
>
> Une coupe de bois fut le divin calice
> Où le vin figura le sang du sacrifice.

Au total, comme l'a observé Faguet, Jean-Jacques fut « un philosophe déiste ,partisan et amoureux du libre examen, très indépendant d'esprit, et retenant de son éducation le goût de la prédication morale ». Protestant, puis

catholique, et de nouveau protestant, il devint un « penseur libre », comme dit encore Faguet.

Jean-Jacques, comme Lamartine, quoique moins que lui, resta toujours chrétien du moins par quelques sentiments. Sans aucun doute d'abord, il lui arriva d'aimer Dieu d'amour sincère quoique passablement oratoire. Telle prière de lui, dogme à part, offre des accents de filiale tendresse et d'humble gratitude vis-à-vis du Créateur, que ne désavouerait pas le chrétien le plus dévot. L'amour, l'action de grâces, la contrition, le ferme propos y tiennent leur place, non négligeable.

Dieu tout-puissant, Père éternel, mon cœur s'élève vers votre présence, pour vous y offrir les hommages et les adorations qu'il vous doit... Vous m'avez tiré du néant, vous m'avez donné l'existence, vous m'avez doué d'une âme raisonnable... Agréez mon repentir, ô mon Dieu !...Je me souviendrai que vous êtes témoin de toutes mes actions, et je tâcherai de ne rien faire d'indigne de votre auguste présence. Je serai indulgent aux autres et sévère à moi-même ; je résisterai aux tentations, je vivrai dans la pureté.

Ce qu'il semble y avoir eu de plus authentiquement chrétien chez Jean-Jacques, ce fut une certaine vocation pour un détachement au moins relatif, pour un certain abandon, en son principe louable, mais aussi peut-être un peu lâche, insuffisamment accompagné d'action et de réaction, et pour tout dire, peut-être assez teinté de quiétisme. Or, la résignation revêt des formes bien diverses. De celle de l'Oriental, génératrice de si paresseuse vertu, ou de vices funestes, à celle d'un Joad

Soumis avec respect...

qui conduit aux déterminations de la plus virile audace, les nuances sont infinies... Jean-Jacques était-il si près de Joad ?

En tout cas, souvent il déclara d'un ton de sincérité non jouée qu'il acceptait en toute docilité les volontés du Ciel. Fit-il pas mieux que de se plaindre, ou de blasphémer ? Eût-il articulé jusqu'au bout, d'autre part, la tragique prière de Pascal pour le bon usage des maladies ? Je ne sais. Du moins accepta-t-il les épreuves de santé qu'il plut à la Providence de lui infliger en manière de châtiments et d'épreuves. Le 30 juin 1748, il écrivait à un ami :

Votre lettre... est venue bien à propos pour ma consolation, au milieu des terribles attaques d'un mal dont je n'avais pas eu jusqu'ici le moindre soupçon... Après quinze jours de souf-

frances, grâce à Dieu, les douleurs sont un peu calmées... J'ai pris les bains qui ne m'ont rien fait, et, après avoir employé tous les secours de l'art qui étaient à la portée de mes facultés, j'ai trouvé que la patience et la résignation étaient les seuls remèdes à mon mal, de manière que je vais recommencer de sortir et de vaquer à mes affaires, me remettant du reste à la volonté de Dieu. Je tire un favorable augure des épreuves qu'il vient de m'envoyer. J'ai tant mérité de châtiments que je n'ai pas le droit de me plaindre de ceux-ci, et puisqu'il commence par la justice, j'espère qu'il finira par la miséricorde.

J'ai tant mérité de châtiments. L'étrange homme, oscillant sans trêve d'un pôle à l'autre, du plus cynique pharisaïsme à la plus sincère humilité, et qui bat pareillement sa coulpe, après avoir telle autre fois tenu ce propos d'inqualifiable outrecuidance :

Heureux si j'apprends à sortir de la vie non meilleur, *car cela n'est pas possible...*

ou cet autre tout aussi stupéfiant :

Je vous déclare derechef très publiquement que je m'estime beaucoup et que je ne désespère pas de venir à m'estimer beaucoup davantage.

Cette âme de Rousseau, cette conscience surtout, est un mystère. Sa religion est pleine de ténèbres, de contradictions qui déroutent. Plus on lit ses œuvres, plus on s'étonne que des historiens et des critiques aient pu le proclamer un restaurateur de la religion. Il le serait, en vérité, à peu de frais... Passe encore que M. Lanson l'ait cru. Mais on s'étonne que Masson l'ait dit. Qu'est-ce qu'en France le christianisme a gagné à l'influence de Jean-Jacques avant que ne parût le *Génie* du Christianisme? Jean-Jacques n'a fait que transmettre à la Révolution tout ce qu'elle pouvait tolérer et assimiler de surnaturel et de divin, — et aux romantiques, de bons gros émois d'évasive piété qui n'engageaient à rien, mais offraient, du moins, d'infinies ressources lyriques. Le Concordat, puis Chateaubriand, malgré les données fréquemment aventurées de son apologétique, enfin, et plus encore, par la suite, la personnelle action apostolique de Frayssinous, voilà ce qui a permis le rétablissement de la foi dans le premier tiers du XIX^e^ siècle. Jean-Jacques ne fut pour rien dans ce bienfait.

La vérité, c'est qu'il a seulement transmis le goût de certaines émotions provoquées par la pensée ou par le rêve du divin. Devant la révélation, il a balbutié :

Je ne l'admets ni ne la rejette, disait-il ; je rejette seulement l'obligation de la connaître.

Sur la question des miracles, il ergota, affirmant, comme le fait observer Jules Lemaître, qu'ils ne servent de rien, du moment que tour à tour la vérité de la doctrine se prouve par les miracles et la vérité des miracles par la doctrine. Perpétuellement il louvoyait, il atermoyait avec le vrai. Il en prenait et il en laissait. Il avait peur de le regarder en face, sans doute parce que tout s'y tient et que s'il avait consenti à mettre un doigt dans l'engrenage de certains dogmes, tout le reste de son être y eût passé. Un minimum de religion lui fut un réconfort, un stimulant pour vivre. Il n'en put jamais absorber que ce que son Vicaire savoyard voulut bien en admettre. C'était peu, — se réduisant, en somme, à ceci :

Voilà le scepticisme involontaire où je suis resté ; mais ce scepticisme n'est nullement pénible.

Jean-Jacques rejoignait ici Montaigne. « Le doute est un mol oreiller pour une tête bien faite »

Ce scepticisme n'est nullement pénible, parce qu'il ne s'étend pas aux points essentiels de la pratique, et que je suis bien décidé sur les principes de tous mes devoirs. Je sers Dieu dans la simplicité de mon cœur. Je cherche à savoir ce qui importe à ma conduite. Quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions ni sur la morale et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine... Je crois toutes les religions bonnes quand on y sert Dieu convenablement. Le culte essentiel est celui du cœur.

En ce temps, Jean-Jacques était loin des pensées de ce 27 juin 1737 où, comme dit Masson, *se croyant mort*, à la suite d'un accident, il écrivit ses dernières volontés dans les dispositions d'une piété cette fois nettement définie et pas précisément protestante.

Le sieur Jean-Jacques... proteste de vouloir vivre et mourir dans la sainte foi de la sainte Eglise catholique, apostolique et romaine.... Donne et lègue ledit testament aux R.R.P.P. Capucins, aux R.R.P.P. Augustins et aux dames de Ste-Claire..., à chacun desdits couvents la somme de seize livres pour célébrer et faire célébrer des messes pour le repos de son âme.

Jean-Jacques eut le malheur de se convertir trop vite et trop tôt, et donc à l'étourdie. Il suffit par la suite d'un peu d'air du siècle pour éteindre son tiède catholicisme.

Il n'est pas exagéré de dire que de sa palinodie, de son reniement, la pensée religieuse d'une grande partie de l'Europe est restée longtemps malade.

José Vincent.

Informations

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Le Calice d'Antioche

Probablement découvert en 1910, le grand calice fait l'objet d'une vive controverse qui divise les érudits. L'un d'eux, le Dr Eisen, n'a pas craint de prétendre que la coupe ne serait ni plus ni moins que celle de la Cène. La monture elle-même serait du premier siècle et la plus antique des œuvres d'art chrétienne : nul besoin d'être grand clerc pour se rendre compte que dans ces conditions le calice d'Antioche pourrait être qualifié de « pièce unique » sans aucune exagération. Il n'est pas étonnant qu'on ait demandé au Dr Eisen de fournir des preuves sans lesquelles sa théorie ne tarderait pas à connaître un juste discrédit. Le Dr Eisen a l'avantage d'avoir obtenu l'assentiment du célèbre archéologue Strzygowski : c'est une référence. Est-ce suffisant pour admettre, les yeux fermés, que le calice d'Antioche offre à notre vénération les portraits les plus anciennements connus du Christ, des apôtres et des évangélistes? Le R. P. de Jerphanion, professeur à l'Institut pontifical, ne l'a pas cru : il a soumis la thèse hardie du Dr Eisen à une critique impitoyable[1].

Le Dr Eisen semble avoir usé d'une singulière méthode : le cordon du calice comptant cinquante-sept rosettes, il en conclut que le nombre 57 donne la date du calice. Rien ne le déconcerte : aperçoit-il sur la face postérieure du calice les saints Marc, Mathieu, Luc et Jean, cela ne l'arrête pas un instant. Quel magnifique argument pour l'authenticité de nos évangiles ! « Le malheur est, remarque le P. de Jerphanion, qu'à la date fixée pour la composition du calice (entre 60 et 70) l'Evangile de saint Jean n'était pas écrit ». Le P. de Jerphanion a préféré suivre une méthode moins

1. G. de Jerphanion, *Le calice d'Antioche. Les théories du Dr Eisen et la date probable du calice*, 175 p., nombreuses illustr. *Orientalia christiana*, VII, Rome, piazza del Pilotta, 35, 1 dollar et demi.

fantaisiste : au lieu de s'attarder à comparer le calice avec les vases ciselés produits par l'art païen, le savant religieux s'est efforcé de le situer dans le développement de l'art chrétien. Sans songer à résumer la belle étude du P. de Jerphanion, *relevons seulement ses principales conclusions* : Le groupe de Jésus-Christ et des apôtres et la forme des sièges datent le calice au plus tôt du IVe siècle. La complexité du groupe, l'usage des attributs, les gestes, l'idée exprimée nous reportent à une date notablement plus récente. L'agneau à la droite de Jésus semble être propre à des sarcophages assez tardifs : fin du IVe ou Ve siècle. La clef dans la main de saint Pierre indique tout au plus la seconde moitié du Ve siècle ou plutôt le VIe siècle. Le mélange de décor, animé et végétal, accuse le Ve ou le VIe siècle... Parmi les accessoires symboliques, les colombes et les corbeilles peuvent appartenir aux époques antérieures, mais l'aigle avec la signification qu'il paraît avoir est tardif et fait penser au VIe siècle. « L'ensemble de ces raisons porterait à adopter une date assez avancée dans le courant du VIe siècle. Mais d'autre part, la perfection des figures et l'absence pour la plupart des apôtres des types traditionnels invitent à remonter cette date aussi haut que possible. Il semble donc prudent d'accepter les débuts du VIe siècle ou peut-être, si l'on y tient, les dernières années du Ve siècle. » Le calice est-il d'une authenticité indiscutable ? Une note additionnelle du P. de Jerphanion ne laisse pas de nous inquiéter à ce sujet... E. D.

II. Un manuel des missions catholiques

Fournir, sur les principales questions qui se rapportent aux Missions, une documentation facilement utilisable et digne de foi, tel est le but que s'est proposé le P. Arens, rédacteur, à Bonn, des *Katholische Missionen*, dans un *Manuel des missions catholiques* qui a obtenu en Allemagne le plus grand succès. On trouve dans cet ouvrage des renseignements absolument sûrs (communiqués le plus souvent par les supérieurs d'ordres et les directeurs d'œuvres s'occupant de missions) et d'une extraordinaire richesse. Aussi sommes-nous heureux d'en annoncer la traduction française, parue récemment à Louvain[1], et d'en donner les grandes lignes à nos lecteurs.

1. B. Arens, S.J., *Manuel des missions catholiques*, édition française, in-8° de XVI-490 et [92] p. Louvain, Editions du Museum Lessianum, 1925. Prix : 33 fr. 50.

L'auteur étudie d'abord la HAUTE DIRECTION de l'œuvre des missions (p. 1 à 26)., la direction *centrale* (le pape — les Congrégations de la Propagande et de l'Eglise orientale — les supérieurs majeurs des instituts chargés des missions), et la direction *locale* (délégués apostoliques — évêques diocésains — vicaires et préfets apostoliques — supérieurs de missions — supérieurs religieux). Il traite ensuite (p. 27-112) des PRÊTRES MISSIONNAIRES (européens, réguliers ou séculiers, et indigènes) et de leurs AUXILIAIRES (p. 113-215) soit européens (frères, sœurs, médecins), soit indigènes (frères, sœurs, catéchistes). Les études suivantes concernent (p. 216-254) la FORMATION et les MAISONS DE FORMATION du personnel soit européen (prêtres, frères, sœurs), soit indigène (prêtres, frères, sœurs, catéchistes); le CHAMP D'ACTION APOSTOLIQUE (p. 255-263) ; les RESSOURCES des missions (p. 264-277) : dépenses, recettes, ressources, moyens de propagande ; les ASSOCIATIONS en faveur des missions (p. 278-351) ; les REVUES des missions (p. 352-417) ; les ÉTUDES MODERNES sur les missions (p. 418-448). Le dernier chapitre (p. 449-490) traite des communications entre la métropole et les missions (principaux moyens de transport, routes principales, service des correspondances, relations commerciales) et donne les adresses des principales missions. Les Appendices (92 pages) donnent, pour 1923, en une série de tableaux très détaillés, l'état du personnel des missions et des séminaires en pays païen, et les résultats obtenus.

D'après le P. Arens, il y aurait 24.748 européens[1] et 81.726 indigènes employés aux missions. Parmi les européens, il compte 8.617 prêtres, 3.187 frères, et 12.944 sœurs. Les indigènes se répartissent ainsi : 4.095 prêtres, 832 frères, 11.158 sœurs, et 65.641 catéchistes ou instituteurs[2].

Le nombre de catholiques baptisés serait de 12.964.147, et celui des catéchumènes, de 1.534.446. Il y aurait 44.525 églises ou chapelles, 20.247 écoles de prières (avec 500.983 élèves), 21.753 écoles élémentaires (avec 1.227.854 élèves),

1. « Par européens, nous entendons ici non seulement ceux qui viennent d'Europe, mais encore ceux qui sont issus de familles d'origine européenne ». P. 26.

2. Le personnel des missions *protestantes* comprendrait, en 1925, d'après une statistique publiée p. [82], en appendice : 29.188 européens, il y aurait 7.625 ministres ordonnés, 3.819 non-ordonnés, et 17.744 femmes. Les indigènes se répartiraient ainsi : 10.493 ministres ordonnés, 108.906 non-ordonnés, et 30.191 femmes.

182 petits séminaires (avec 7.393 élèves), et 97 grands séminaires (avec 2.206 séminaristes)[1].

Si nous envisageons successivement chacune des parties du monde, voici quels seraient les chiffres donnés par les statistiques :

En Asie. Personnel européen : 3.968 prêtres, 747 frères, 3.909 sœurs. Personnel indigène : 3.873 prêtres, 689 frères, 9.225 sœurs, 35.556 catéchistes et instituteurs. Catholiques baptisés, 6.687.829 ; catéchumènes, 677.480. Eglises et chapelles, 25.341. Ecoles de prière, 15.773 (avec 366.990 élèves). Ecoles élémentaires, 9.210 (avec 493.422 élèves). Petits séminaires, 125 (avec 5.915 élèves). Grands séminaires, 74 (avec 1.873 séminaristes).

En Afrique. Personnel européen : 2.624 prêtres, 1.508 frères, 5.537 sœurs. Personnel indigène : 145 prêtres, 90 frères, 966 sœurs, 26.311 catéchistes et instituteurs. Catholiques baptisés, 2.666.212 ; catéchumènes, 817.741. Eglises et chapelles, 14.865. Ecoles de prières, 4.109 (avec 121.240 élèves). Ecoles élémentaires, 9.721 (avec 515.536 élèves). Petits séminaires, 48 (avec 1.300 élèves). Grands séminaires, 17 (avec 249 séminaristes).

En Amérique. Personnel européen : 1.255 prêtres, 520 frères, 2.153 sœurs. Personnel indigène, 66 prêtres, 19 frères, 694 sœurs, 1.009 catéchistes et instituteurs. Catholiques baptisés, 2.650.778 ; catéchumènes, 11.936. Eglises et chapelles 1.929. Ecoles de prière, 43 (avec 6.172 élèves). Ecoles élémentaires, 1.287 (avec 119.585 élèves). Petits séminaires, 4 (avec 85 élèves). Grands séminaires, 4 (avec 66 séminaristes).

En Océanie. Personnel européen : 770 prêtres, 412 frères, 1.345 sœurs. Personnel indigène : 11 prêtres, 34 frères, 273 sœurs, 2.765 catéchistes et instituteurs. Catholiques baptisés, 959.328 ; catéchumènes, 27.289. Eglises et chapelles, 2.390. Ecoles de prière, 322 (avec 6.581 élèves). Ecoles élémentaires, 1.535 (avec 99.311 élèves). Petits séminaires, 5 (avec 93 élèves). Grands séminaires, 2 (avec 18 séminaristes).

F. Cimetier.

1. La statistique des missions protestantes pour 1925 donne les chiffres suivants : baptisés, 6.540.830, catéchumènes, 1.680.116 ; écoles élémentaires, 46.580 (avec 2.165.842 élèves) ; collèges, 101 (avec 22.827 étudiants).

Petite Correspondance

I. Le protestantisme contemporain, l'action sociale et l'Union des Eglises

Q. — *Pourriez-vous me donner quelques indications sommaires sur les tendances actuelles du protestantisme, notamment l'attitude des protestants à l'égard de l'action sociale et de l'Union des Eglises?*

R. — M. Ch. Journet a publié récemment dans la Revue Catholique pour la Suisse Romande (*Nova et Vetera*), juillet-septembre et octobre-décembre 1926, un article (Rome et Stockholm) où vous trouverez d'utiles et pénétrantes informations sur les tendances actuelles du protectantisme. A l'égard de l'Union des Eglises, deux mouvements sont à signaler: le mouvement du *Christianisme pratique*, pour la Vie et l'Action (Life and Work) et le mouvement pour la Foi et la Hiérarchie (*Faith and Order*). Le premier a donné lieu au Congrès de Stockholm en 1925, mais le *Christianisme pratique* a déjà une longue histoire. M. Georges Goyau dans son volume sur *l'Allemagne protestante* a raconté comment il y a trente ou quarante ans le pasteur Stöker fonda le parti chrétien-social destiné à réagir contre l'individualisme protestant. Stöcker a eu de nombreux émules, en Amérique, Herron, professeur de christianisme appliqué à l'Université d'Iowa, surtout Peabody (*Jesus-Christ and the social question*, 1900), Walter Rauschenbuch, etc. (Cf. A. Lugan, *Les Grandes directives sociales*). En France, la tendance *Life and Work* est actuellement représentée par une école de protestants groupés autour de la Revue *Le Christianisme social*. Les personnalités les plus représentatives en sont les pasteurs W. Monod et Elie Gounelle. M. Monod semble préconiser un nouveau messianisme qui serait la synthèse du Christianisme et du Socialisme (Lugan. *op. cit.*, p. 163). Il est de ces théologiens qui assimilent les énoncés dogmatiques et les formules hiérarchiques « à des vêtements que le temps démode, à de vieilles outres impropres à retenir un vin qui toujours fermente ». M. W. Monod a prononcé au Congrès de Stockholm une conférence bien étrange: « L'immense erreur de vingt siècles serait d'avoir fait du christianisme une religion, c'est-à-dire une Eglise. Il représente au contraire l'état futur de la civilisation, le Royaume de Dieu universel et laïque, préparé par Karl Marx, Darwin, Esaie, et dans lequel viendra quelque jour s'engloutir l'Eglise avec son organisation, son dogme, son sacerdoce et son culte (!!!). » Cf. Journet, *art. cit.*, p. 457. — C'est à cette tendance du Christianisme pratique que paraît se rattacher le pasteur Louis de Saint-André dont nous avons reçu une assez curieuse brochure (*Les Miracles de Lourdes vus par un pasteur*), où l'on trouve à côté de jugements superficiels et d'informations con-

testables l'expression du regret que le protestantisme se soit trop désintéressé de la guérison des maladies corporelles. « Quelque jugement que l'on puisse porter sur la cause des guérisons de Lourdes, tout le monde est d'accord pour constater qu'elles soulagent bien des souffrances... La question n'intéresse pas seulement les médecins... la question intéresse toute l'Eglise chrétienne, car Notre-Seigneur voulait voir ses apôtres « chasser les démons » des corps aussi bien que des âmes. » « Dans ce domaine, ajoute le pasteur, l'Eglise catholique ne nous donne-t-elle pas une grande leçon ? » Et il conclut en préconisant l'organisation des missions médicales protestantes, il semble rêver d'un Lourdes protestant, c'est-à-dire *sans* la dévotion mariale. Cela plairait certainement aux protagonistes de *Life and Work* dont l'idéal serait de réaliser l'Union des Eglises sur le terrain de l'action sociale, indépendante des « convictions premières qui la commandent et [des]fins ultimes qui l'orientent ». Beaucoup de protestants estiment que l'union ainsi restreinte au domaine de l'action sociale est une chimère. De fait, les réformes sociales peuvent correspondre à des formules bien diverses allant du conservatisme au communisme; dans la pratique on retrouvera toutes les divergences doctrinales qu'on prétend écarter ou qu'on juge sans importance. C'est pourquoi, à côté de *Life and Work*, s'est constituée une organisation *for Faith and Order*, qui a pour but l'Union des Eglises chrétiennes par la foi et la hiérarchie. Le mouvement est déjà ancien, puisqu'il s'est déjà tenu un Congrès *for Faith and Order* en 1920. Le prochain aura lieu en 1927 à Lausanne. Dès maintenant, il se prépare activement. Nous avons sous les yeux un *Draft Agenda for the World conférence on Faith and order*, petit livret de 22 pages auquel il faut se rapporter pour apprécier objectivement ce mouvement dont le principe fondamental est la foi en l'Incarnation. *Faith and Order* est nettement plus évangélique. et plus traditionnel, que *Life and Work:* ne semble-t-il pas faire appel aux symboles de Nicée et des Apôtres? D'autres protestants décidés à réagir contre le libéralisme doctrinal n'osent pas aller si loin; c'est le cas de M. Noël Vesper, auteur du livre: *Les Protestants devant la patrie*, Payot, 1925. M. Noël Vesper et ses amis veulent retrouver l'esprit primitif, autoritaire, à les entendre, de la Réforme. Ils estiment que les libéraux ne sont pas les disciples de Calvin, mais de Sébastien Castellion, c'est-à-dire d'un « hérétique ». Quant à Rousseau, M. N. Vesper lui signifie son congé... L'étude des tendances actuelles du protestantisme présente donc un grand intérêt pour l'apologiste catholique. Nous ne pouvons pas ne pas suivre avec sympathie les efforts du protestantisme pour éliminer le *virus individualiste* dont il a été victime. Nous nous réjouissons surtout de constater que le nombre grandit chaque jour des protestants qui abandonnent, au moins partiellement, leurs préventions à l'égard du catholicisme. Un des plus récents

exemples en a été donné par l'illustre historien de saint François d'Assise, Paul Sabatier, qui a très loyalement reconnu, le 12 décembre 1924, dans une leçon d'ouverture à l'Université de Strasbourg, le *catholicisme authentique* de saint François d'Assise. Nous ne résistons pas au plaisir de citer cette page d'après *Nova et Vetera*, pp. 503-504 :

« Nous commençons aujourd'hui un cours qui, si Dieu le « permet, nous occupera jusqu'à la fin de l'année académique. « Nous lui consacrerons donc une trentaine de leçons.

« Il y en a, sans doute, parmi vous qui sont un peu sur- « pris : Voilà, pensent-ils, une place bien considérable faite à « un seul homme dans la chaire d'histoire de la faculté de « Théologie protestante. Et quel homme! Un catholique, un « moine, mort il y a 698 ans, trois siècles avant la Réforme, « et qui n'eut jamais rien à faire avec le Protestantisme!

« Tout cela est parfaitement exact : L'office de la fête de « saint François commence aux vêpres du 3 octobre par l'an- « tienne :

Franciscus vir catholicus
Et totus apostolicus
Ecclesiae teneri
Fidem romanae docuit
Presbyterosque monuit
Prae cunctis revereri

« François, homme catholique et tout apostolique enseigna la « fidélité à l'Eglise Romaine et recommanda de révérer les prê- « tres plus que tous les autres hommes.

« Cette antienne qui résume le côté doctrinal de sa vie, est « l'expression de la stricte vérité historique.

« Mais, serez-vous très étonnés, Messieurs, si je vous dis « que c'est précisément parce que saint François a été un « catholique incomparable, le plus catholique des saints, qu'il « me semble particulièrement intéressant pour nous, protes- « tants?

« Tous, nous voudrions, je le suppose du moins, connaître « et apprécier ceux qui nous entourent, mais souvent nos ten- « tatives et nos efforts dans ce but échouent piteusement faute « de savoir comment nous y prendre.

« En étudiant saint François, nous ferons connaissance avec « le plus grand saint que l'Eglise catholique ait engendré à tra- « vers les âges.

« On pourrait dire, qu'en procédant ainsi, on juge sur une « exception. C'est vrai. Mais y a-t-il grand mal à cela? Les « réalités quotidiennes ne viendront-elles pas rectifier les er- « reurs possibles? Pour connaître l'Eglise n'est-il pas néces- « saire de la connaître dans ce qui est son meilleur elle-même, « plutôt qu'en fixant obstinément nos regards sur ses représen- « tants les moins heureux?

« Connaître un musicien de génie n'est-ce pas connaître et « goûter ses chefs-d'œuvre ? Comment connaître d'une autre « façon celle qui, à travers les siècles, n'a pas seulement bercé « et consolé l'humanité, mais lui a enseigné à lever les yeux « vers les cimes, du haut desquelles seules, aujourd'hui, « comme toujours pourra descendre le salut? »

On trouvera de suggestives pages de Mgr Batiffol, sur l'*Evolution du mouvement de l'Union des Eglises*, dans l'*Almanach catholique français pour* 1927, pp. 85-88.

E. D.

II. La danse et la théologie morale

Q. — *Quels sont les principes de la théologie morale relatifs à la danse?*

R. — Les principes de la théologie morale relatifs à la danse sont ceux qui règlent les questions plus générales et dont celle-ci n'est qu'une application concrète, de l'occasion de péché, du scandale, de la coopération au péché d'autrui.

Plus habituellement la danse est considérée par les auteurs comme une occasion de péché contre la chasteté.

Est-ce une occasion prochaine? Sans entrer dans des distinctions, que nous retrouverons bientôt d'ailleurs, entre danses et danses, danseurs et danseurs, à ne regarder que le nombre de fautes graves dont la danse est dans l'ensemble l'origine, il semble que l'on puisse répondre et que les auteurs les plus autorisés répondent oui.

Mais ce n'est pas une occasion prochaine absolue, ou qui constitue pour tous et toujours un grave péril de péché, à moins qu'il ne s'agisse de certaines danses particulièrement immodestes ou d'autres plus inoffensives, mais dans des conditions de lieu, de temps, de milieu qui les rendent plus périlleuses. Hors de ces cas, ce n'est qu'une occasion prochaine relative, pour ceux là seulement que leur faiblesse connue ou présumée dispose à des chutes plus faciles.

C'est une occasion de péché libre le plus souvent, en ce sens que moins fréquentes sont les circonstances où telle personne se voit dans l'impossibilité de ne pas assister à une réunion dansante, surtout d'un caractère suspect.

Aux confesseurs, aux curés d'apprécier dans quels cas particuliers la danse ou une danse devient pour telle personne ou telle collectivité cette occasion prochaine et libre de péché qu'un pénitent doit régulièrement promettre d'éviter sous peine de refus d'absolution.

Il convient d'ailleurs d'ajouter que s'il n'en est pas ainsi de telles danses ou telles réunions dansantes, au moins pour certaines personnes, elles peuvent encore leur être interdites au nom de la charité, en raison du scandale possible. « Pourquoi d'interdire de danser? On le fait bien chez M. X. » — « Vous me dites que vous n'éprouvez pas d'impressions mau-

vaises au bal. Etes-vous sûr qu'il en soit de même pour qui danse avec vous ? »

A plus forte raison, ceux qui, sans danser eux même, font danser, musiciens, hôteliers, organisateurs de fêtes ou de réunions, peuvent-ils encourir une certaine responsabilité quant à l'occasion de péché qu'ils contribuent à créer pour d'autres. Jusqu'à quel point ont-ils le droit de coopérer ainsi, d'une manière exclusivement matérielle bien entendu, au péché d'autrui? C'est ici que curés et confesseurs, en pleine connaissance de toutes les circonstances concrètes qui déterminent un cas particulier, appliqueront les principes généraux de la théologie de « cooperatione ad peccatum proximi ».

C'est ce qu'ils feront en s'inspirant de ce principe plus général encore qu'il faut dans l'application des règles de la théologie morale comme dans l'observation des mœurs de son temps, se garder des généralisations hâtives et des idées trop arrêtées sur un danger réel mais d'ordre tout relatif : la danse en général n'existe pas ; il y a des danses et des danseurs.

P. D.

Références.

Ami du Clergé. — 1902. — Notes et souvenirs d'un vieux moraliste.

Arregui. *Summarium theologiae moralis*, n° 170 sq.

Aertnys.*Theologia Moralis*. Liv. VI. n° 322 sq.

III. Psychologie des foules

Q. — *On demande une liste d'ouvrages à consulter sur la psychologie des foules...*

R. — Vous trouverez dans Dumas, *Traité de psychologie*, Alcan, 1924, t. II., pp. 771 et suiv., de bonnes indications sur les résultats auxquels sont parvenus les divers savants qui, depuis une trentaine d'années, ont étudié la psychologie des foules. Il va de soi que le livre de Dumas est à consulter avec *discernement*, comme d'ailleurs les ouvrages suivants : G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, Alcan; Tarde (G.), *L'opinion et la foule*, Paris, Alcan, 1901 ; *Les lois sociales*, Paris, Alcan, 1898 ; *L'opposition universelle*, Paris, Alcan, 1897 ; Sighele (G.), *La foule criminelle, Essai de psychologie collective*, Paris, Alcan, 1901.

Revue des Revues

Le Correspondant. — Les lecteurs de la R. A., qui s'intéressent particulièrement à la doctrine et aux faits religieux, glaneront à pleines mains dans le *Correspondant* de 1926. Ils y trouveront des notices : sur *Mgr Chapon*, évêque de Nice, par Victor Bucaille, (10 janvier) ; *J.-P.Calloyh*, par René Villard (25 janvier) ; *Joseph Serre*, philosophe lyonnais, par Tancrède de Visan (1er février) ; *François Mauriac*, romancier, par le comte de Luppe (10 mars) ; *Frayssinous à la tête de l'Université*, par de Lanzac de Laborie (10 mars) ; *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, par Francis Jammes (25 mars) ; *Edouard Estaunié*, par Daniel Rops (25 avril) ; *Pierre Loti intime*, par Jean Desrieux (25 mars) ; *M. Portal, apôtre de l'union des Eglises*, par H. Hemmer (10 juillet) ; *M. Thureau-Dangin, historien religieux*, par J. Wehrlé (25 juillet) ; *Les néo-mystiques en Italie*, par Maurice Vaussard (25 août).

A signaler, en outre, les articles suivants : *Les livres qui nous tuent*, par L. Thevenin (10 février) ; *La politique religieuse du fascisme et le Saint-Siège*, par Pierre de Quirielle (10 février) ; *Le public et la morale*, par E. Tavernier (25 février) ; *Le soviétisme en contradiction fondamentale avec le socialisme*, par Pierre Struve ; *Le Maroc religieux et l'évolution de l'Islam*, par E. Dermenghem (10 mars) ; *L'association catholique de la Jeunesse française, Un effort national d'éducation populaire et d'action religieuse*, par C. Flory (10 avril).

Revue biblique. — Janvier 1926. — F.-M. Abel, *Coup d'œil sur la Koinè.* « Pour avoir une idée adéquate de la langue d'une œuvre hellénistique, le Nouveau Testament, par exemple, il faudra tabler sur diverses comparaisons, comparaison avec l'attique dont les vestiges forment en quelque sorte la trame de la Koinè ; comparaison avec les autres témoins de la langue commune, les papyrus, les inscriptions, Polybe, Josèphe et en partie les Atticistes ; comparaison avec les Septante qui donne la clef de plus d'une particularité ; comparaison avec le grec moderne en ce qu'il contient l'aboutissant des tendances vulgaires de la Koinè. Moyennant ces rapprochements on déterminera le degré plus ou moins élevé de la linguistique de l'œuvre, les caractères distinctifs qui la signalent dans l'unité commune et surtout on la fera revivre, aussi bien que le peut faire de son côté l'historien, en la replaçant dans le milieu actif et dans le siècle qui l'ont vu naître ». — Primo Vannutelli donne la fin de son étude sur *les Evangiles synoptiques.* Il croit avoir démontré que ces évangiles ont entre eux les mêmes concordances et les mêmes divergences qu'on remarque entre les versions de l'Ancien Tes-

tament. Si donc, comme disait Papias, « Matthieu a écrit dans la langue hébraïque les logia que chacun interprétait comme il pouvait », nos trois évangiles pourraient bien être parmi ces interprètes. — P. Synave, *La Doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures.* Personne n'a exposé, mieux que le grand docteur, les raisons profondes pour lesquelles le sens littéral est et ne peut être qu'unique. — P. Dhorme, *L'aurore de l'histoire babylonienne* (Suite). *Dynasties post-diluviennes.* — J.-M. Lagrange, *L'auteur du Canon de Muratori.* Il paraît très probable que l'auteur du canon est Hippolyte et vraisemblablement comme antipape. — R. Tonneau, *Le sacrifice de Josué sur le mont Ebal.* Intéressante tentative de localisation.

Avril. — Beaucoup de manuscrits des épîtres de saint Paul ont des prologues latins dont nous possédons maintenant une édition critique grâce à dom de Bruyne. Tous les princes de la critique leur donnent une origine marcionite. Le P. Lagrange, qui tout d'abord s'était laissé entraîner, combat cette théorie et déclare « qu'il faut renoncer à ce cauchemar de *prologues marcionites* transportés dans l'édition catholique la plus répandue, sans que personne s'en soit douté ou ait protesté, du moins à notre connaissance ». — J. Touzard continue ses études approfondies et originales sur *l'âme juive au temps des Perses.* — F.-M. Abel, *Topographie des campagnes machabéennes* (suite). — P. Dhorme, *L'aurore de l'histoire babylonienne* (suite). — Lagrange, *L'hermétisme* (suite).

Juillet. — Pierre Montet, *Comment rétablir l'inscription d'Abibaal, roi de Byblos ?* — P. Dhorme et L.-H. Vincent, *Les Chérubins.* — J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses* (suite).

La Vie spirituelle. — Avril 1926. — A. Saudreau, *La marche de l'âme vers la perfection.* — R. Garrigou-Lagrange, *Deux formes de l'examen.* — E. Masson, *La fin de la tentation.* — D.-L. de Sainte-Croix, *Saint Anselme.* — Jean de Saint-Thomas, *Les dons du Saint-Esprit.*

Mai. — E. Hugon, *La satisfaction et la vie spirituelle.* — Dom E. Flicoteaux, *La liturgie dela messe.* — P. Jerome, *Du terme de la voie spirituelle.* — M.-C. de Ganay, *Dom Barthélemy des Martyrs.*

Juin. — E. Hugon, *La satisfaction et la vie spirituelle.* — H.-D. Noble, *La plus excellente des vertus théologales.* — Ch. Journet, *Les indulgences.* — R. Garrigou-Lagrange, *Sainte Marie-Madeleine Postel.* — M.-C. de Ganay, *François du Chaila.* — Jean de Saint-Thomas, *Les dons du Saint-Esprit.*

Juillet-Août. — Mgr L. Paulot, *La discipline de la prière.* — Dom E. Flicoteaux, *L'assomption de Notre-Dame.* — E. Hugon, *La satisfaction et la vie spirituelle.* — B. Lavaud, *Jean de Saint-Thomas.* — Dom Leplus, *De la lecture des*

Pères de l'Eglise. — *Textes anciens extraits de la liturgie byzantine.*

Septembre. — R. Garrigou-Lagrange, *Le sacerdoce du Christ.* — H.-D. Noble, *La charité et les vertus morales surnaturelles.* — Dom P. de Puniet, *La sainte Psalmodie.* — R. Plus, *La folie de la croix au moyen-âge : François d'Assise et ses disciples ; l'influence dominicaine.* — Jean de Saint-Thomas, *Les dons du Saint-Esprit.*

Bibliographie

A. d'Alès. *Le Dogme de Nicée.*

Segretaria di stato
di Sua Santita
58.226

Da Citarsi nella Riposta

Dal Vaticano, 4 Dicembre 1926.

Mon très Rév. Père,

Le Souverain Pontife a agréé avec une particulière bienveillance l'hommage que vous lui avez fait du travail consacré au Concile de Nicée et dont la définition doit être considérée comme la clef de voûte du dogme catholique. Le Saint-Père vous remercie de cette preuve de vénération filiale d'avoir profité du Centenaire pour rappeler aux âmes qu'il ne faut, à l'exemple des Pères du 1-2 Concile Œcuménique, et surtout du grand Athanase reculer devant aucun sacrifice quand il s'agit de proclamer et de défendre cette vérité doctrinale qui est le plus grand titre d'honneur pour la nation humaine.

Comme gage de Sa paternelle bienveillance, le Souverain Pontife est heureux de vous envoyer pour vous et pour votre carrière professorale, une spéciale Bénédiction Apostolique.

Veuillez agréer, Mons. Rév. Père, l'assurance de mon religieux dévouement,

P. Card. Gaspari.

Très Rév. Père d'Alès,
Professeur à l'Institut catholique de Paris.

Abbé H. Collin. *Manuel de Philosophie thomiste* adapté aux derniers programmes de l'enseignement secondaire. I. I. In-8 xi-585 p. P. Téqui 1926.

Le manuel de philosophie que publie M. l'abbé Collin est en son genre une nouveauté. L'auteur s'est proposé de fournir aux étudiants de l'enseignement secondaire un exposé fi-

dèle de la philosophie thomiste confrontée avec les théories modernes. Plusieurs auteurs de manuels (Lahr, Sortais, Levesque, etc.) avaient déjà commencé timidement ce travail de confrontation entre la philosophie scolastique et la philosophie moderne ; sur toutes les questions étudiées au programme, ils apportaient les conclusions de la philosophie scolastique et en montraient la valeur. Mais leurs ouvrages restaient des « manuels suivant le programme du baccalauréat ». Le nouveau manuel de M. Collin est franchement un manuel de philosophie thomiste, par le plan suivi, les questions traitées, les solutions proposées. Il reste cependant parfaitement adapté aux programmes de l'enseignement secondaire : il ne néglige en effet aucune des questions inscrites au programme des examens officiels, et s'il sacrifie l'ordre fixé par le programme, il lui substitue un ordre plus rationnel, plus satisfaisant pour l'esprit, plus philosophique.

La doctrine exposée dans ce manuel est un thomisme serein, sûr de lui, conscient de son intelligibilité ; pas de compromis ni de conclusions louvoyantes ; avec raison, l'auteur évite les discussions d'écoles, il mentionne seulement les principales. On peut penser de cette attitude ce que l'on voudra, elle était nécessaire, semble-t-il, dans le cas présent, car des discussions auraient allongé et alourdi sans profit aucun le manuel, elle donne à tout l'ouvrage uniformité de pensée, elle ne sent à aucun moment l'intransigeance.

Le Thomisme s'exprime en une langue précise, claire et très moderne. Sans doute, l'auteur n'a pu éviter les termes techniques propres à la philosophie de Saint Thomas, mais toujours il en a préparé l'intelligence, et en a donné l'équivalent en langage moderne ; aussi tout l'ouvrage est-il d'une lecture facile et agréable.

Le manuel complet comprendra deux volumes : le premier contient la logique formelle, l'ontologie, la psychologie ; le second contiendra la critériologie et logique des sciences, la morale, la théologie naturelle. Deux volumes de 600 pages ! Cela paraîtra beaucoup pour des étudiants pressés par un examen ; cela ne paraîtra pas trop pour quiconque désire acquérir non seulement quelques connaissances d'ordre plus ou moins philosophique, mais une sérieuse formation philosophique.

L'ouvrage de M. Collin, sous ses allures modestes et un peu scolaires, dépasse en portée les manuels ordinaires. Il sera utile aux étudiants de l'enseignement secondaire : il sera utile aussi aux élèves des séminaires, à ceux qui veulent avoir du thomisme une connaissance, élémentaire certes, mais sérieuse et exacte, à ceux qui éprouvent le besoin de fortifier leurs convictions philosophiques et religieuses. Puisse-t-il avoir le succès qu'il mérite.

Ph. M.

A. Retté : *Jusqu'à la fin du monde*, 237 p., Paris, Messein, 1926, 9 francs.

Cinq nouvelles où l'auteur du Diable à Dieu nous montre Jésus en agonie jusqu'à la fin du monde. Recueil émouvant, par instants narquois, toujours intéressant, malgré quelques digressions.

G. Rauschen, *Grundriss der Patrologie*, 484 p., Fribourg, Herder, 1926, 8e et 9e éditions.

On connaît le grand succès obtenu en Allemagne par le Manuel de Rauschen. Depuis la mort de l'auteur, cet utile instrument de travail a été l'objet d'une soigneuse révision et de plusieurs mises au point dues à Wittig. Dans les deux dernières éditions, les travaux les plus récents ont été mis à contribution et se trouvent indiqués, soit à leur place logique dans le corps de l'ouvrage, soit dans l'Avant-propos de l'éditeur. La liste des Revues consultées est assez complète, on remarquera l'absence de la Revue des Sciences religieuses de Strasbourg[1] où pourtant la patrologie a fait l'objet d'articles importants. Malgré cette lacune, le manuel Rauschen-Wittig rendra de précieux services à ceux qui veulent avoir une vue d'ensemble sur l'ancienne littérature ecclésiastique, ou même se documenter rapidement pour l'étude approfondie de tel ou tel auteur.

Roupain (E.), *Sur les pas de Jésus*, 2e série, 692 pages, Desclée, 1926, 8 fr. 50 broché.

Ce recueil de réflexions et de lectures mérite de ne pas passer inaperçu : les prêtres y trouveront la matière de méditations personnelles, vécues, très actuelles en même temps que très doctrinales. Des notes nombreuses, une riche moisson de fiches bibliographiques, donnent un grand prix à ce volume, comme d'ailleurs à son devancier. Le clergé aura là beaucoup à glaner pour la prédication.

Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 459 p., Paderborn, Schöning, 1926.

Le Dr Geiselmann est un spécialiste de la théologie eucharistique au moyen âge. Le présent volume est une importante contribution à l'étude des controverses dont Paschase Radbert, Ratramne et Bérenger sont les noms les plus fameux. On dira peut-être que les controverses paschasiennes et bérengariennes ont déjà fourni matière à de nombreux travaux. Le débat n'est pas près d'être clos et il ne semble pas qu'on doive de sitôt se mettre d'accord pour interpréter la pensée de Ratramne ou de Bérenger : n'en accusons pas tant les interprètes modernes que les auteurs dont il s'agit de faire l'exégèse ; ni Ratramne ni Bérenger ne semblent avoir eu une terminologie rigoureuse. M. Geiselmann essaie d'éclairer notre lanterne en distinguant les deux ou trois courants entre lesquels se partagèrent à son

1. A certains endroits du livre, elle est confondue avec les *Recherches de Science religieuse*.

avis les théologiens préscholastiques et il nous propose une analyse qui révèle beaucoup de patience et de perspicacité. Peut-être un désir outré de systématisation l'entraîne-t-il à dissiper, plus que les textes nous y obligent, l'équivoque dont plusieurs des théologiens en cause ne se sont pas départis.

Dans l'ensemble, le livre du Dr Geiselmann est remarquable. Quiconque s'intéresse à la théologie eucharistique médiévale devra y recourir.

La Légende des Trois Compagnons, traduite du latin par l'Abbé Louis Pichard.

Dans le cortège des saints que déroulent dix-neuf siècles de christianisme, saint François d'Assise occupe une place d'honneur. Sept cents ans ont passé depuis sa mort, et le temps, qui estompe ou recouvre d'oubli tant de gloires, a épargné son souvenir.

Entre tous les livres qui racontent la merveilleuse histoire du *Poverello*, il est une vieille chronique, la *légende des trois compagnons*, qui a retenu, de tout temps, l'attention des historiens et des admirateurs du saint. C'est cette *légende* que M. l'abbé Pichard vient précisément de traduire et de présenter au public.

Compagnons de saint François, ayant, dans les longues heures d'une vie commune, saisi sur le vif le développement d'une héroïque vertu dans l'âme généreuse de leur Père, ayant pénétré profondément dans son intimité et joui de sa douce familiarité, Frère Léon, Frère Ange et Frère Rufin sont, en vérité, des témoins autorisés. Leur récit, composé peu d'années après la mort du saint est, manifestement, une apologie. Mais c'est une apologie loyale, sincère, soucieuse de vérité en même temps que d'édification. Nulle préoccupation littéraire ne les tourmente, leur vocabulaire n'est point très varié ; et, pourtant, la simplicité, l'abandon, la grâce naïve, la fraîcheur du sentiment donnent, à cette histoire, un charme séduisant et une réelle puissance de persuasion.

Ces qualités spéciales et les défauts mêmes de la composition et du style, étaient, pour le traducteur, une difficulté notable. L'excellent latiniste qu'est M. Pichard n'avait pas à la redouter. Continuateur des œuvres de Paul Lejay, auteur d'une traduction critique de Tibulle couronnée par l'Académie des Inscriptions, le distingué professeur de notre Institut catholique de Paris, était tout préparé pour accomplir ce travail.

Notons que M. Pichard a fait précéder sa traduction d'un court aperçu de la vie du pauvre d'Assise et d'une étude critique des sources de la légende. Cette préface est d'un maître, autant par la délicatesse de l'inspiration que par la distinction de la forme. Vrai régal pour les lettrés, elle sera, pour tous, une lecture instructive et édifiante.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

REVUE APOLOGÉTIQUE

L'obéissance au Pape

C'est une situation douloureuse que de ne pouvoir rendre témoignage à la vérité sans risquer de blesser des âmes, et pourtant de ne pouvoir se taire sans en scandaliser d'autres en paraissant trahir.

Il n'appartient point à la Revue Apologétique *de donner des directives surtout quand la parole est à la hiérarchie de l'Eglise. Son rôle est seulement d'essayer d'aider au rayonnement de la lumière, afin d'éclairer les âmes dans la charité.*

*Dans une question grave, qui touche au cœur beaucoup de catholiques de France, le Pape, pour accomplir un devoir de sa charge apostolique, est intervenu. Voyant dans certaines doctrines de l'*Action Française *un danger pour la pureté du christianisme dans les âmes, il l'a signalé et a prescrit les mesures à prendre.*

Il y en a parmi nous qui, depuis longtemps déjà, avaient vu ce danger, il y en a d'autres à qui la parole du pape l'a révélé, il y en a enfin qui, de bonne foi, ne le voient point encore.

Pour contribuer, selon son modeste pouvoir, à faire la lumière dans les esprits qui cherchent, la Revue Apologétique *publiera des études sur quelques problèmes qui sont impliqués en cette affaire, notamment sur la philosophie de M. Charles Maurras, et sur le pouvoir indirect de l'Eglise. Mais il est quelque chose qui doit passer avant.*

Le premier commentaire d'un ordre c'est l'obéissance. Sans elle, toute explication est vaine, et, elle, à la rigueur, suffit. Quelle que soit l'obscurité qui puisse s'appesantir sur une âme chrétienne, une chose doit demeurer claire, quand on ne

peut douter de la réalité de l'ordre : le devoir d'obéir. Contre cette évidence aucune subtilité théologique ne peut prévaloir. Cette obéissance peut être atrocement douloureuse, elle n'en sera que plus chrétienne, plus conforme à celle de Jésus-Christ, obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.

Le rayonnement de l'Evangile dans les âmes est chose si précieuse, qu'il n'est rien au monde qui ne doive lui être sacrifié. C'est à l'Eglise et à son chef que Jésus-Christ a légué la garde de ce bien : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise. »

Pour défendre ce bien des âmes, mêlé à toutes les manifestations de la vie du monde, il n'est guère de domaine où, un jour ou l'autre, le Pape ne soit amené à intervenir. Selon la diversité des circonstances, il le fait de manière différente : soit en définissant des vérités, soit en donnant des ordres, soit en donnant des conseils. Quelle que soit la manière dont il intervient, le devoir d'un chrétien est d'en tenir compte : s'il s'agit d'une vérité définie, comme d'une vérité définie, s'il s'agit d'un ordre, comme d'un ordre, s'il s'agit d'un conseil, comme d'un conseil. On fait son acte de foi à la vérité, on obéit à un ordre, on écoute un conseil et on réfléchit. Mais c'est à l'autorité qu'il appartient de juger la manière dont elle doit intervenir. Dans le cas présent, elle est intervenue par un ordre : la seule manière d'en tenir compte, c'est d'obéir. Ce serait faire crouler en l'Eglise l'autorité que l'on voudrait instaurer en la cité que de ne pas regarder ce devoir en face.

L'infaillibilité est une chose, le pouvoir de gouvernement en est une autre. L'intervention de l'un n'exige pas nécessairement la garantie de l'autre. L'enfant chrétien avant d'obéir ne demande pas à son père si son ordre est infaillible. Il n'exige pas non plus d'en comprendre les motifs.

Sans doute, il est permis, il est même conseillé d'essayer de les comprendre, parce que cela facilite un devoir pénible et permet de l'accomplir mieux. Mais il n'est pas nécessaire d'avoir compris ces motifs pour comprendre que l'on doit

obéir. La tradition chrétienne de la direction spirituelle des âmes enseigne même que le meilleur moyen de parvenir à les comprendre est de commencer par offrir en sacrifice l'obéissance. Per Crucem ad lucem.

Et l'avenir ? diront quelques-uns, l'avenir de la cause que nous servons ? — L'avenir, il est à la providence de Dieu ! Le jour où il accepta la lourde charge de l'immense diocèse de Malines, le Cardinal Mercier déclara : « Je ne veux ni gémir sur le passé qui n'est plus, ni rêver follement de l'avenir qui n'est pas. Le devoir de l'homme se concentre sur un point, le devoir du moment présent... C'est ce moment, donc, c'est la disposition providentielle d'aujourd'hui que nous voulons adorer, bénir, et, fût-ce avec des serrements de cœur et même des frissons, intrépidement réaliser. »

D'ailleurs n'est-ce pas la grande leçon de la rédemption qu'à l'exemple de notre Sauveur, les grandes causes, qui nous sont chères, ne sont jamais mieux servies que par le sacrifice. Quand c'est par fidélité à Jésus-Christ que l'on renonce à prendre une voie qui semblait bonne, on ne déserte pas, on enrôle au service de cette cause, à la place de son pauvre effort, le secours de la toute-puissance de Dieu.

« Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste — même, si besoin est, le salut de la France — vous sera donné par surcroît ! »

Bruno de Solages.

Aux Origines du Dogme Chrétien :

Le Mystère de la Rédemption [1]

(suite)

DEUXIEME PARTIE : LE SACRIFICE DU CHRIST

I. Le retour du Fils a son Père

Mais c'est trop longtemps nous attarder aux sacrifices antiques, pour y chercher des exemples insuffisants et des ébauches imparfaites. Laissons désormais ces images provisoires et périmées. *Le temple des réalités éternelles* va nous ouvrir ses portes. Qu'il nous soit enfin donné de voir comme le mystère du Christ se déploie aisément dans cette théorie du sacrifice construite à sa lumière et à sa taille ! Sans doute, les autels primitifs et les bûchers sauvages, les holocaustes juifs et les rites barbares trouvent aussi leur place dans cette théologie, dans la mesure où ils préparent sous l'action de Dieu la religion définitive, dans la mesure où ils s'accordent à ce fonds de psychologie humaine où le plan du Créateur se reconnaît toujours[1].

1. Deux écueils à éviter en Histoire des Religions et en Apologétique: trop rapprocher le christianisme des autres religions, au risque de nier sa transcendance et son monopole ; ou trop l'en séparer, sous prétexte de l'exalter, mais en le vidant de son humanisme. Au premier cas, il cesse d'être divin pour n'être plus qu'une invention des hommes, à mettre à la suite des précédentes ; au second cas, il ne nous intéresse plus en nos vrais besoins, ou bien son privilège finit par apparaître étrange, puisqu'il abandonne des milliards d'hommes aux abîmes de l'erreur totale. — Nous avons proposé ailleurs de distinguer la route des νοημματα et celle des νοησεις En tant que νοημα, le christianisme est seul vrai et toutes les autres religions sont fausses : *omnes dii gentium daemonia*. Mais sur le chemin de la νοησις qui nous entraîne vers Dieu, les moindres tentatives sont dignes de respect, et même si elles sont mélangées à des horreurs lamentables, leur valeur n'est pas à négliger. Dans le plus gauche des gestes de prière, il y a un élan vers le vrai Dieu ; et cet élan, le christianisme le reprend à son compte lorsqu'il le purifie. Elle est donc aussi humaine, en ce sens-là, cette religion dont l'origine est divine. Elle ressemblera

Mais ce sont en réalité la Passion, la Mort, la Résurrection et l'Ascension du Christ qui nous ont donné l'idée de charpenter cette large synthèse du sacrifice en général. En tout cas, toute la vérité inscrite en ce dessin est inspirée du dogme chrétien, et elle trouve dans le mystère de Jésus non seulement son application parfaite, mais son explication suprême.

Car, si quelqu'un devait en son humanité retourner à Dieu, c'est bien Celui qui, Fils éternel du Père par sa divinité, n'avait jamais quitté le sein de la Trinité où il naît éternellement. Et cette exigence du retour qui est une loi universelle de la création, était un droit pour cette nature humaine du Christ hypostatiquement unie à la nature divine ; si bien que le Verbe aurait dû et aurait pu, dès le premier moment de l'Incarnation, dans un choc immédiat de joie et de gloire, conduire son corps et son âme à la droite du Père. Le départ et le retour, dans ce sacrifice unique, auraient dû coïncider. Toute créature, sortie de Dieu comme de sa cause efficiente, y revient comme à sa cause finale. Or le Fils, en son corps et en

donc en partie à nos besoins, puisqu'elle en exauce les lacunes. Mais alors, les autres religions qui sont nos besoins même avortés, auront des points de contact avec le christianisme. C'est d'ailleurs pour cela qu'elles vont nous intéresser si fort ! — Pour apercevoir ces coïncidences des religions fausses avec la véritable, il faut toujours dépasser leurs pauvres constructions pour retrouver leurs volontés profondes, ou plutôt sous le fatras des mythes, des rites, des systèmes, des combinaisons bizarres et des gestes affreux, il faut vouloir retrouver la ligne cachée du mouvement vers Dieu. Beaucoup de manuels d'Histoire des religions donnent trop l'impression d'encyclopédies plus ou moins bien renseignées, tandis que le lecteur y cherchait des analyses d'âmes vivantes et des visions de consciences humaines. Le christianisme pourtant, dans la mesure même où nous le vivons, nous dispose à saisir la valeur de ces tentatives ; ou plutôt il leur donne par sa réussite même, un intérêt passionnant, issu de sa propre richesse. Il nous permet d'entendre ces tristes religions mieux qu'elles ne s'entendaient elle-mêmes. — Et alors, on peut essayer de deviner ce que représente peut-être, aux yeux de notre Père qui est dans les cieux, cette immense épopée religieuse, si panachée et quelquefois si épouvantable, qui va du péché d'Adam jusqu'à la conversion des barbares. A la prendre comme un système, c'est une immense accumulation d'erreurs, et il n'y a vraiment de vérité que dans le Christ. Mais à la prendre comme une explosion d'intelligences et de volontés à la recherche de leur fin, elle apparaît comme l'énorme incendie d'un buisson ardent couvrant toute la terre, et dont chaque languette de feu est une affirmation adoratrice.

Et cet holocauste-là a beau n'être souvent qu'un bûcher d'immondices : par la direction de ses flammes, il chante encore la gloire de Dieu : *Domini est terra, et plenitudo ejus.*

son âme, est l'œuvre des mains du Tout-Puissant. Il n'était parti de Dieu que pour mieux y aboutir. Le Verbe en son humanité est donc retourné à son Père ; et ce fut comme une réplique de cet immense élan par lequel, au sein de la Trinité, la vie divine remonte du Fils au Père après qu'elle est descendue du Père au Fils. Mais parce qu'aujourd'hui le Fils s'est fait homme, cet autre retour est désormais une religion, un culte, un sacrifice.

La théologie scotiste s'est accordé le spectacle de ce qu'eût été cette religion du Verbe dans l'hypothèse où la Rédemption du péché, faute de péché, eût été inutile. Sans adhérer nécessairement aux vues franciscaines sur les fins de l'Incarnation, on peut en poussant à la limite la théorie du Sacrifice parfait, imaginer ce qu'aurait été en principe le cycle personnel du Verbe fait chair, avec le départ et l'arrivée confondus, la venue parmi nous et la gloire éternelle superposées *in ictu oculi*, le sacrifice enfin d'autant plus parfait qu'il eût été sans souffrance, sans immolation, sans Calvaire.

Tels étaient les droits du Fils en son humanité sainte : celle-ci méritait immédiatement toute la gloire due à la nature humaine du Fils de Dieu. Et c'est de cette façon-là aussi que les désirs du Père de recevoir la religion de son Fils incarné eussent été les mieux respectés : la gloire de l'un eût été le bonheur de l'autre. Mais ce ne fut, pour les scotistes — et ce n'est, pour les thomistes, qu'un rêve.

Le Christ, en effet, tout en réservant ses droits personnels que la Résurrection prochaine rétablirait, a offert son sacrifice dans les conditions que le péché avait faites aux fils d'Adam. La conclusion serait la même : le Père finirait toujours par accueillir son Christ, qui est sa gloire, ses amours, ses complaisances : Fils ! on l'est toujours.

Mais les préambules seraient ceux de la vie de péché. Le Christ a donc souffert la vie et la mort communes, et sa vie religieuse s'est déroulée d'abord dans un cadre historique semblable à celui que le péché impose aux sacrifices des hommes. Né pauvre à Bethléem, il avait vécu à Nazareth obscur et travailleur. Ses idées s'étaient heurtées aux contradictions des adversaires comme ses pieds aux cailloux des chemins. Ses larmes ou son sang avaient déjà coulé plusieurs fois : la piété chrétienne devait plus tard en recueillir les gouttes précieuses dans une série de

mystères qui sont en même temps que les douleurs de la Vierge-Mère, les étapes annonciatrices du sacrifice suprême. Puis le grand jour était venu, précédé d'une nuit de trahison, de flagellation et de dérision. Sur une croix, il était monté un vendredi. Et, sans péché, il était mort comme meurent les pécheurs.

Le mystère du Christ s'était donc développé dans le temps, et il avait connu des heures successives. C'était à cause de nous. Jésus s'était engagé dans notre aventure ; il avait pris les espèces de nos sacrifices ralentis, *formam servi accipiens ;* et il s'était comporté comme s'il n'avait été que serviteur, et serviteur coupable. Son sacrifice avait donc passé par ces lenteurs où nous avons vu les conséquences du péché et le principe de la douleur et de la mort subies selon les mœurs instaurées par Adam. L'immolation avait précédé la rencontre, parce que les logiques humaines avaient remplacé la logique filiale.

Dans ce sens-là, et dans ce sens-là seulement, *Dieu l'avait fait péché.* De ce mot célèbre et dur de saint Paul, il faut buriner fortement la signification. L'éloquence en cet endroit décisif n'a que faire. L'Ecriture suffit. Le Fils n'a jamais cessé d'être aimé, il n'a jamais été désespéré ni maudit. Au plus aigu de ses souffrances, en ce midi d'agonie sur le Calvaire, il continuait d'être l'objet des bienveillances paternelles et vivait puissamment lui-même sa religion filiale. Mais vraiment c'était la vie et la mort des pécheurs qu'il subissait. C'est tout cela, mais rien que cela, le *peccatum fecit.* Le reste est rhétorique[1], et la signature de Bossuet n'y peut rien changer.

Le long de ce chemin douloureux où s'attardent les sacrifices des hommes, il réalisait sa religion et sa destinée personnelles, qui le poussaient vers le Père : il vivait ainsi à la fois les deux mystères, le sien et le nôtre, englobant notre religion dans la sienne. Il a donc réellement apporté au Père, auquel il retournait pour son compte, tout le sacrifice que les hommes auraient dû offrir pour revenir à Dieu.

1. II Cor., V, 21. Voir Prat., S.J., *Théologie de Saint Paul*, tome II, p. 294 (Ire édit., Beauchesne) ; et d'Alès, *Dictionnaire Jaugey d'Alès*, au mot *Rédemption*, col. 549). C'est l'honneur de M. Rivière d'avoir sur ce point, et sur d'autres, retrouvé la vraie tradition chrétienne et thomiste derrière les emprunts étranges que la chaire française avait contractés à Port-Royal, à Ypres, à Louvain et peut-être plus loin encore.

Mais son mystère s'achève avant le nôtre, qui lui est pourtant si étroitement uni. Au moment où il remet son âme au Père, voici que l'éternité s'ébranle pour le recevoir. Car nous savons bien que le sacrifice pour finir est une rencontre avec Dieu, une apothéose où la victime et celui qui l'offre retrouvent au terme tout ce qu'ils avaient paru abandonner.

Le Père accueille donc son Fils, il l'embrasse, il l'exalte, il le glorifie, en son corps ressuscité, en son âme enfin délivrée des servitudes de la chair douloureuse et mortelle. C'est l'heure où tous les droits et les privilèges du Christ lui sont reconnus ou plutôt accordés. La Résurrection et l'Ascension, c'est la logique filiale enfin respectée, avouée, exaucée, ratifiée ; et c'est aussi le moment où le sacrifice du Christ se consomme « dans le Saint des Saints éternel, qui n'est pas construit de main d'homme[1] ».

Ainsi parle l'auteur de l'Epître aux Hébreux. Loin d'arrêter l'histoire du Sacrifice du Christ au moment où sur le Calvaire, les Ecritures accomplies, Jésus meurt pour nos péchés, — il voit le grand mouvement de religion et le mystère du salut ne s'achever qu'au ciel ; — parce qu'il sait bien que le Sacrifice étant pour finir la réunion de la créature au Créateur, « ut sancta societate inhaereamus Deo », le rite n'obtient tout son effet qu'à l'instant où Dieu reçoit la victime, l'agrée, et du coup réalisant la fin de cette hostie, exauçant sa destinée, ratifiant son essence, lui accorde d'être en Lui vraiment elle-même. Le Verbe Incarné, durant sa vie mortelle, ne jouissant pas de ses vrais droits, ne réalisait pas en perfection la véritable position de sa nature humaine. C'était sa ressemblance avec nous qu'il nous laissait voir ; ce n'était pas, sauf trop rarement comme au Thabor, son existence filiale. A la droite de Dieu, il est enfin à sa place. Alors se fixe cet élan de sacrifice et de religion qui, dès le premier moment de l'Incarnation, entraînant la Sainte Humanité dans la direction du Père, faisait de toute la vie de Jésus un splendide holocauste.

Et dans un certain sens, le Christ en son humanité n'a été reconnu comme Fils par son Père, c'est-à-dire n'a reçu de Celui-ci toute la gloire à laquelle dès le début il avait droit comme Verbe éternel en son humanité tempo-

1. Hebr. IX, 11-12.

relle et charnelle, qu'aux jours bénis de la Résurrection et de l'Ascension. Ce fut comme la seconde intronisation du Fils en ce monde. Alors le Père lui a redit avec toutes les conséquences que ce nom comportait :

Filius meus es tu.

C'est cette rencontre des deux grands Rois que raconte l'Epître aux Hébreux, avec cette séance à la droite, et ce grand discours de réception tel qu'aucune coupole n'en entendit jamais de pareil : « Aujourd'hui, je t'ai engendré... Tu as aimé la justice et haï l'iniquité ; c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse au-dessus de tous tes compagnons...[1] »

Mais en attendant ce jour de gloire, tout se passe ici-bas, pendant la vie mortelle du Sauveur, comme si le Fils avait dû, comme nous, aborder le Père après avoir passé par les retardements du péché. Et voilà comment son mystère est en deux temps, comme le nôtre, comme ceux que les poètes avaient accepté pour quelques-uns de leurs héros, comme ceux que le genre humain depuis des siècles, obéissant à un instinct sourd, mimait sur les scènes sacrées des autels annonciateurs. Une victime jouait le personnage du peuple lui-même. Elle passait symboliquement par toutes nos étapes obligatoires : immolée d'abord et mê-

1. Hebr. I, passim. — Bossuet, dans sa jeunesse oratoire, s'est accordé le plaisir somptueux d'orchestrer le lyrisme de l'Epître aux Hébreux. Il a vu le Christ, notre avant-coureur, entrer au-dedans du voile, c'est-à-dire au ciel; et prenant contact avec le texte de l'Apôtre, qu'il pousse la coquetterie juvénile jusqu'à citer en grec, — il retrouve la vieille doctrine du Sacrifice total : « Chrétiens, Jésus n'avait que faire de sang pour entrer au ciel; il était lui-même du ciel, et le ciel lui était dû de droit naturel : et toutefois il y est entré par son sang, il n'est monté au ciel qu'après qu'il est mort sur la croix : ce n'est donc pas pour lui-même qu'il y est entré de la sorte. C'était nous, c'était nous qui avions besoin de sang pour entrer au ciel, parce qu'étant pécheurs, nous étions coupables de mort; notre sang était dû à la rigueur de la *vengeance* divine..., etc... » A cet endroit l'édition *Urbain et Lévesque* porte : *Var :* justice... C'était donc l'heure où l'éloquence gallicane hésitait encore entre la précision dogmatique et l'entraînement oratoire. Mais ce n'est encore ici qu'une tache légère. Il y a d'autres raccourcis superbes : « Jésus a le droit naturel [d'entrer au ciel] et le droit acquis : le premier, il le réserve pour lui; il entre, et il demeure éternellement; le second droit, il nous le transfère, etc... De là vient que l'Apôtre l'appelle notre avant-coureur, etc... » Et à la fin: « Courage donc, mes Sœurs, suivons cette aigle divine qui nous précède. Jésus-Christ ne vole pas seulement devant nous; il nous prend, il nous élève et il nous soutient : *expandit alas suas*... » (Sermon pour le jour de l'Ascension, Metz, 1653 ou 1654.)

me détruite, pour que la privation de sa présence et de son usage nous coûtât et lui coûtât bien cher, — elle incarnait cette douleur expiatrice et satisfactoire, signe de nos repentirs. Puis, dans un grand geste, positif cette fois, on l'offrait à Dieu pour qu'il l'agréât, et que sous ses espèces, il agréât le peuple : c'était la rencontre, cette rencontre toujours attendue, jamais achevée, l'heure des embrassements. L'hostie pouvait alors nous revenir en communion, comme si elle nous rapportait d'en-haut les ratifications divines et le rameau bénit de la paix religieuse.

C'est ce grand chemin, — l'éternel chemin de l'humanité — que le Christ a repris : non pas d'une façon symbolique, à la manière des victimes antiques, mais dans la réalité d'un mystère qui se suffisait à lui-même ; si bien qu'au lieu d'être un rit, sa mort a été un fait, un événement. Au lieu d'être un signe, sa sainte passion, prenant la place des symboles, les a tous supprimés[1].

1. Dans les sacrifices antiques, païens et même juifs, le poids du rite l'emporte presque toujours sur celui du sentiment religieux que le geste était chargé de traduire; et voilà pourquoi ces liturgies sont avant tout des mises en scène, des conventions ou des traditions ancestrales que le formalisme risque souvent de vider de leur contenu intérieur. Elles sont l'expression rituelle d'une métaphysique qui trop souvent s'ignore. Et le grand œuvre des prophètes en Israël consista surtout à rétablir le jeu de la balance en faveur des richesses spirituelles :

Ai-je besoin, dit Yahveh, du sang des boucs et des génisses?

Au contraire, le sacrifice du Christ au Calvaire et au ciel n'est pas une liturgie. Il n'y eut au Golgotha le 14 nisan d'autre sacerdoce que celui de la victime. Les bourreaux n'étaient pas en costume de cérémonie pour accomplir des rites ordonnés d'avance, et aucun enfant de chœur ne portait de cierge. Aucun Isaac n'était là pour présenter le bois de l'holocauste et le glaive des immolations sacrées. — Mais il se passa un grand fait historique, au confluent de deux grandes réalités, celle du péché de l'homme, celle de la divinité du Fils.

C'est en quelque sorte seulement après la lettre historique, que, grâce à l'Eucharistie, le sacrifice du Christ a pris une forme rituelle, sous laquelle nous le recommençons tous les jours. Mais la priorité de l'histoire sur la liturgie empêchera toujours le catholicisme de verser dans le formalisme religieux. Ces *espèces* de pain et de vin ne seront jamais des matières mortes ni des gestes vides où se cachera notre paresse religieuse. Grâce à la vérité de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth, un immense déplacement des forces s'est opéré dans le sens des valeurs intérieures. Et cependant la religion extérieure ou sacramentelle existe, mais la seconde seulement et relative à l'autre. Et si la Messe a remplacé toutes les boucheries sacrées d'autrefois, c'est parce que la mort et la résurrection du Christ ont d'abord remplacé tous les sacrifices antiques.

Après la mort de Jésus, la religion ne connut plus d'autre immolation que la sienne, et son sang fut le dernier versé en holocauste. Cette victime ne fut pas la figure d'un autre sacrifice intérieur plus parfait ; ce sont au contraire toutes les liturgies d'autrefois qui sont apparues comme les images de cette souffrance historique.

Car le Christ avait accepté la loi où tous les sacrifices anciens trouvaient leur métaphysique et leur explication : il a donc expié, satisfait, mérité, réparé, selon les exigences logiques auxquelles essayaient de s'accorder les gestes lévitiques des religions périmées.

Et parce que tous les sacrifices depuis le péché sont essentiellement à deux faces, l'une négative, l'autre positive, le mystère de la Rédemption, qui eut lieu en deux temps, revêt deux aspects tous deux traditionnels parce que complémentaires. Les auteurs qui sur ce point ont essayé de distinguer deux courants théologiques pour y endiguer d'une part les Pères Grecs, déclarés mystiques, de l'autre côté les Pères Latins, classés comme réalistes, — ces auteurs-là n'avaient point épuisé la force des textes de saint Paul, ni, je le crains, retrouvé la large route. Le mystère du Christ est rachat, immolation, douleur, passion et mort ; et il est divinisation, guérison, victoire, illumination, Résurrection et Ascension. Mais ce sont là deux vues inséparables, comme l'envers et l'endroit d'une même étoffe sans doublure[1]. Le sacrifice a toujours pré-

1. La seule concession qu'il faille accorder à cette dichotomie, c'est de dire, comme nous l'avons remarqué plus haut, qu'il existe deux directions pour exposer le dogme de la Rédemption, la direction du Sacrement et la direction du Sacrifice. Si l'on prend la première, et si l'on part de l'initiative Paternelle, le côté positif du Mystère (appelé mystique par les auteurs que nous critiquons) se présente le premier aux regards. C'est la visée du Prologue de Saint Jean suivi de préférence par les Pères, v. g. dans la fameuse phrase que les Docteurs depuis Saint Irénée se transmettent fidèlement : *factus est homo Deus, ut homo fieret deus*. Mais tous les Pères, Grecs ou Latins, à la suite de Saint Jean d'ailleurs, achèvent leur contemplation au pied de la Croix du Sauveur. Il le faut bien !

Si l'on suit au contraire la route du Sacrifice d'abord, l'on monte du Calvaire jusqu'au trône de Dieu. On commence alors par le côté négatif ou douloureux, réaliste si l'on veut (mais tout est réel dans nos dogmes !) du Mystère unique. L'*Epître aux Hébreux* ouvre sans l'imposer cette perspective, dont nous avons suivi la direction. Nous croyons qu'elle facilite la lecture des synoptiques, et par conséquent la preuve originelle du dogme recueilli à sa source, des lèvres mêmes du Rédempteur. Elle s'accorde facilement à la théologie ansel-

senté ces deux aspects. On ne peut pas le concevoir autrement ; et c'est même cette dualité qui explique que la victime soit successivement exécrée et bénie, hostie et sacrement. Cette conception paraissait normale à nos aïeux qui avaient le sens si vif quoique si obscur des choses divines et humaines. Ces grandes lois, ne les comprendrons-nous pas enfin ? Alors la scène s'éclairerait à nos yeux. Et nous verrions que le mystère du Christ s'accorde, — non pas directement aux sacrifices juifs et encore moins aux sacrifices païens et aux mythes orientaux, — mais derrière ceux-ci, à une métaphysique qu'ils atteignaient les uns et les autres à des étiages différents, et dont ils essayaient de jouer le drame en des rites divers[1]. L'on voit trop que le sacrifice du Christ n'est pas un jeu liturgique : il n'y a ici ni rituel ni rubriques. Mais il y a un homme-Dieu qui sous Ponce-Pilate fut mis à mort et enseveli, et qui ressuscita le troisième jour.

« Il fallait que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire. » (Luc, xxiv, 26.)

Lorsque d'ailleurs le Sauveur ressuscité s'exprimait de la sorte, il ne faisait que reprendre avec plus de force, à la lumière des événements maintenant accomplis, la doctrine qui avait été constamment la sienne durant toute sa vie mortelle, et dont les Evangiles contiennent tant de témoignages : « Souvenez-vous de ce qu'il vous a dit, lorsqu'il était encore en Galilée : Il faut que le Fils de l'homme soit livré entre les mains des pécheurs, qu'il soit cru-

mienne et scolastique de la satisfaction. Elle correspond aujourd'hui à nos préoccupations humanistes.

En tout cas, l'ordre des facteurs ne modifie jamais le total ni le produit de l'opération ; et comme dit le vieil Aristote, la route d'Athènes à Thèbes et celle de Thèbes à Athènes, c'est la même.

1. On s'explique dès lors pourquoi le mystère du Christ ressemble à la fois tellement et si peu aux sacrifices juifs. Il y a de part et d'autre du sang, de la mort et de la gloire, mais dans des conditions bien différentes. L'Epitre aux Hébreux a vu très vivement ces relations, et elle a conclu par un *quanto magis* qui met bien au-dessus de l'immolation des boucs et des génisses, le grand sacrifice du Calvaire. Le Christ a répandu son sang, non pas pour imiter les rites lévitiques, mais pour satisfaire à une loi profonde à laquelle la loi mosaïque essayait déjà de répondre. Il n'est donc pas étonnant qu'il y ait des analogies entre les liturgies du temple et de la synagogue et le drame historique du Golgotha. Mais dans cette concordance, et en dépit de la chronologie, c'est l'Ancien Testament qui dépend du Nouveau, et non pas le contraire. C'est ce que la théologie, après Saint Paul, exprime en disant que la Loi est la figure ou l'ombre des réalités chrétiennes.

cifié et qu'il ressuscite le troisième jour. » (Luc, XXIV, 6-7.)

Son mystère intérieur, c'est-à-dire l'histoire de ses relations avec le Père et la préface de ses destinées éternelles, se passe donc et se déroule le long de cette ligne dont notre étude précédente sur les religions humaines nous avait appris la nécessité, l'explication, la loi et la fin : mourir avant de vivre et pour vivre, souffrir pour obtenir, s'immoler pour rencontrer Dieu, sacrifier en un mot et se sacrifier pour se retrouver. Cette rigoureuse relation en deux temps dont la succession constitue notre tragédie intérieure, — cette loi ébauchée en nous, où elle comporte des exceptions, des adoucissements, des exonérations, cette loi s'est vérifiée en Jésus avec une sévère, douloureuse et triomphante exactitude. Les apôtres en Galilée et en Judée ont passé leur temps, au nom de leurs vues étroites, à tenter d'obtenir une dérogation en faveur de leur Maître, c'est-à-dire en leur faveur : les Ecritures, la volonté du Père et de Jésus ont été plus fortes. Le mystère s'est accompli, — avec les lamentables événements des premiers jours : trahison de Judas, haine des prêtres, lâcheté de Pierre, cruauté des soldats, portement de croix, crucifixion, mort, coup de lance, et ensevelissement, — mais aussi avec les célestes revanches du lendemain historique et des lendemains éternels : sur terre le tombeau trouvé vide et vaincu, les apparitions d'Anges annonciateurs, celles du Maître lui-même ; et au ciel le Père accueillant son Fils à sa droite, pendant que les cieux, le monde et les enfers chantent la gloire du Christ ressuscité, ses droits d'aînesse, et sa seigneurie universelle.

Aussi lorsque l'Eglise, tous les matins à la messe, renouvelle ce mystère, elle le présente à Dieu, non seulement en mémoire de la bienheureuse passion de Notre-Seigneur, mais aussi en souvenir de sa résurrection du fond des enfers et de sa glorieuse ascension au Ciel. Limiter le sacrifice au sang répandu sur le Calvaire, c'est manquer aux Ecritures, aux anciennes liturgies, aux antiques symbolismes baptismaux, à tout ce qu'il y a de plus vieux, si l'on peut dire, dans l'éternel dogme chrétien. Et sans doute, la passion et la mort sont si douloureuses et si visibles aux yeux des hommes, que nous avons pris l'habitude de restreindre le nom de sacrifice à ce qui se passa

le Vendredi. Mais le mystère du Christ est en réalité plus vaste, et le Vendredi y est inséparable du Dimanche, comme aujourd'hui encore se suivent les offices de la Semaine Sainte et ceux du jour de Pâques, — la mort et la résurrection du pécheur au Baptême, — les deux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie dans la vie du chrétien.

Nous oublions peut-être trop facilement que le mystère de la Rédemption, avant de nous appartenir comme la cause et l'explication de notre salut, fut d'abord le mystère de Jésus lui-même. La passion, la mort, et la résurrection du Sauveur ne furent pas seulement pour lui des événements de son histoire mortelle, au travers desquels il aurait passé, personnellement étranger à leurs résultats dont il n'avait pas besoin, victime douloureuse mais désintéressée et presqu'indifférente. Son rôle eût été de souffrir une rédemption qui ne le concernait pas. Extérieur en quelque sorte à son œuvre ou tout au moins aux conséquences de son dévouement, il n'aurait été que la cause instrumentale de notre salut sans être lui-même engagé dans la divine tragédie.

Or, malgré la délicatesse du sujet et les nécessaires précautions à prendre pour ne jamais faire du Sauveur un fils d'Adam au même sens que nous, — et à la condition de bien maintenir l'innocence absolue, la sainteté sans limites humaines de l'humanité du Christ, — on peut dire que cette vue rapide du mystère de la Rédemption, bien que sourdement sous-jacente aux conceptions de beaucoup de fidèles, est une conception incomplète et superficielle. Le mystère de Jésus, au sens pascalien et d'ailleurs traditionnel du mot, c'est-à-dire la Rédemption historique, est d'abord son mystère avant de devenir le nôtre. En passant par la souffrance pour entrer dans la gloire, Jésus résoud, par des moyens qui n'étaient pas en principe obligatoires pour lui, un problème personnel qu'il ne pouvait éviter, qu'il désirait d'ailleurs achever au plus tôt : monter au Père, aboutir à Lui, en Lui apportant la religion du premier-né de la création. Les voies douloureuses qu'il a choisies n'étaient point nécessaires à son innocence ni conformes à sa sainteté ; mais le sacrifice conçu comme un retour à Dieu s'imposait à lui. Et puisqu'il prenait le chemin long de la souffrance et de la mort, Jésus, au sens thomiste du mot, méritait sa propre gloire, c'est-

à-dire enrichissait tous les jours selon les modes humains les raisons divines que son Père impatient avait de le recevoir en ses bras.

Comme dit le texte des Philippiens, « il a été glorifié parce qu'il s'est humilié ». On supprimerait le dogme chrétien à vouloir briser les liens qui de ces deux mystères de sang et de résurrection n'en font qu'un, le mystère du Sacrifice du Christ opérant la Rédemption des hommes.

Mais on nierait aussi les versets décisifs de l'Epître aux Philippiens, et derrière eux, le christianisme lui-même, si on ne retrouvait pas dans la souffrance et dans la mort du Christ cette note de liberté dans l'emploi des moyens où nous avons reconnu l'un des caractères du sacrifice. Le Fils, égal au Père *in forma Dei*, n'était pas personnellement tenu de mourir pour réaliser sa fin. En acceptant la condition de serviteur, *formam servi*, il a dépassé son devoir personnel, il a renoncé à des droits légitimes, il a fait preuve de générosité. Le Fils de l'Homme, né de la femme, n'est point fils d'Adam selon le péché, et son titre de Fils de Dieu lui communique des privilèges qui l'exemptent de la douleur et de la mort. S'il renonce à ces facultés, s'il dépasse sa logique intérieure, comment ne pas assimiler sa mort à cette volonté d'élan et d'effort à laquelle les sacrifices anciens essayaient de s'accorder[1] ? En se livrant, il collabore à une œuvre où il engage toute sa valeur, et qui est celle de notre salut[2].

2. Le retour du Fils et notre Sacrifice.

Le moment est venu en effet de montrer comment Jésus, en retrouvant son Père et la gloire du Père, a causé notre

1. Cf. P. Galtier, S.J., « Obéissant jusqu'à la mort », dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril 1920.

2. Où l'on voit que la Rédemption se confond avec l'Incarnation poussée jusqu'au bout — *usque ad formam servi, usque ad mortem.* Car le Christ, s'il n'avait été qu'un homme, ne nous aurait pas sauvés, même en mourant. Et s'il n'avait pas été Dieu, sa mort expiatrice n'eût pas été rédemptrice. Aussi les anciens Pères, conscients de la profondeur des formules, exposent volontiers les deux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption en même temps et dans une phrase unique. Soit par exemple le Symbole du IV^e^ Conc. de Latran (Denz.-B. 429) : « qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis : qui etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus. »

salut. C'est de nous désormais qu'il sera question, mais du Christ encore. Il existe entre son mystère et notre péché d'intimes réactions mutuelles. La Rédemption ne présenterait-elle pas l'exemple suprême de ces causalités réciproques que le thomisme aimait à souligner partout dans le monde de la nature et dans celui de la grâce[1] ? En tout cas, pour exprimer dignement la loi de notre salut, nous sommes obligés d'énoncer deux séries de propositions complémentaires qui sont vraies toutes les deux, pourvu qu'au moment où nous prononçons l'une, nous nous souvenions de l'autre, et inversement.

D'une part, les sacrifices des hommes, s'ils avaient été seuls, n'auraient jamais vraiment rejoint la face de Dieu. Car le retour de l'état de péché à l'état surnaturel est impossible aux forces humaines. On ne retrouve jamais au bout du sacrifice que les valeurs qu'on y a engagées au début ; et l'homme qui ne pouvait au maximum offrir que sa nature n'aurait jamais réalisé que sa propre essence d'animal raisonnable : c'était insuffisant. Dieu voulait récupérer pour sa gloire la grâce qu'il avait donnée à Adam. Mais ce don était gratuit et perdu. L'homme revenant à Dieu n'aurait présenté que la religion de l'ordre de création ; et celle que Dieu voulait recevoir, c'était la religion de l'Eden, la religion trinitaire et surnaturelle, le retour du prodigue tel qu'il était parti, sinon avec l'or de l'héritage, du moins avec son titre et son cœur de fils[2].

1. Cette théorie dite de la *réciprocité causale* se trouve exposée par les auteurs scolastiques, surtout en cosmologie, à propos de la *disposition ultime*, à la fois causante et causée, dans la transformation substantielle. Cf. par ex. *Jean de Saint-Thomas*, Phil. Nat. Lib. II, q. 1, a. 7, se référant à Ver. q. 28, a. 7 et 8; In IV Sent. Dist. 17, q. 1, a. 4, quaestioncula 1a; et q. 2, a. 5, qa. 3). On la retrouve en psychologie à propos de l'acte libre (cf. *Garrigou-Lagrange*, Dieu, p. 635, 3e édit.) et en théologie à propos de la conversion du pécheur. L'acte même qui nous rend la grâce ne peut s'accomplir que dans l'état de grâce : cf. Ia IIae, q. 109, a. 7 c. et ad. 1; q. 112, a. 2; et Dict. de Théol. Cathol. *Vacant*, art. *Grâce*, col. 1631. Il y a des applications possibles de cette même loi dans les problèmes de la genèse de la foi, de la formation des hypothèses et de l'origine des idées (où l'image agit comme cause dispositive et l'intellect agent comme cause efficiente de l'idée). Cette théorie de la réciprocité causale, à la fois très traditionnelle et très moderne, mériterait d'être plus étudiée et utilisée.

2. Geste humain par excellence, le sacrifice appartient, comme l'enseigne Saint Thomas, à la loi de nature; ce qui veut dire que, même en l'absence de toute vocation de l'homme à un état trinitaire, le sacrifice eût été un devoir de la part de l'humanité, et donc, du côté de Dieu, un droit. Et si le sacrifice, comme nous croyons

D'autre part, le Fils de Dieu incarné, s'il avait été seul, n'aurait jamais rejoint son Père par la route de la mort.

l'avoir établi, est, par la voie du retour, la rencontre de la créature avec sa Fin, qui est le Créateur, — au moment où Dieu agrée le sacrifice, la création atteint sa destinée en la réalisant.

Mais si, tout à coup, on suppose à l'homme, au delà de sa fin normale, une autre vocation, surnaturelle et gratuite, qui dépasse ses forces de départ, ses exigences essentielles, ses droits métaphysiques, — on ne voit plus cette fois comment des sacrifices de valeur simplement humaine pourront, en dépit de leurs accumulations sur des autels innombrables, obtenir ce résultat obligatoire. Nous sommes dans une impasse. Les valeurs disponibles, fussent-elles toutes jetées dans le brasier, n'atteindront jamais le résultat cherché. Car on ne retrouvera jamais au terme que des résultats du même genre que les moyens employés. Et ceux-ci sont d'ordre naturel. C'est une religion naturelle, une fin naturelle que nous allons conquérir et édifier, celles dont Dieu précisément ne veut plus se contenter.

C'est le moment peut-être de nous retourner vers un problème qui domine tout le traité de la Rédemption, et dont les deux solutions presque contradictoires, scotiste et thomiste, engagent les manuels en deux directions divergentes. Entre les deux, il faut choisir; et quand on a choisi, on n'a plus la force de remonter à la bifurcation pour englober l'autre système dans la synthèse finale. Quel est ce problème?

Etant donné le péché de l'homme, la Rédemption par le Verbe Incarné était-elle nécessaire pour une satisfaction équivalente? Oui, répondent les thomistes, à cause de la malice infinie du péché, qui s'attaquant à Dieu lui-même, exige une réparation d'une valeur infinie. Non, répondent les scotistes, parce que le péché, œuvre de l'homme, n'a pas une malice infinie.

Les premiers soudent leur affirmation à leur conception des buts de l'Incarnation, dont la fin principale est à leurs yeux le rachat du péché; et les seconds à leur grande théorie, en vertu de laquelle l'Incarnation n'a pas été voulue d'abord pour effacer le péché, mais pour permettre à Dieu de déployer son amour. Les scotistes soutiennent que la réparation du premier péché n'exigeait point nécessairement l'Incarnation du Fils de Dieu, pour laquelle ils découvrent d'autres fins principales. Les thomistes prétendent au contraire que si Dieu exigeait du péché de l'homme une réparation adéquate, l'Homme-Dieu était nécessaire à notre Rédemption.

Depuis longtemps la prédication courante, sans se prononcer précisément sur la fin principale de l'Incarnation, — joie créatrice de Dieu ou réparation du péché, — a pris parti pour Saint Thomas, comme en vertu d'un instinct traditionnel, dans le problème de la nécessité du Christ; et le peuple chrétien ne conçoit guère la Rédemption, la Rédemption parfaite tout au moins, sans l'Incarnation. Quels que soient les arguments qui appuient cette position dans les manuels, et qui ne valent peut-être pas la thèse qu'ils défendent, il semble bien que les thomistes aient mieux compris toute la complexité de la situation où se débat l'humanité sous l'état de péché originel. Ce péché qu'il faut réparer, n'est pas un péché quelconque. C'est un péché anti-surnaturel, qui a détruit une fin trinitaire qui dépasse nos moyens. On ne voit pas comment, sans une dispense divine dont il n'y a pas de trace, l'homme serait par ses seules forces capable d'offrir un sacrifice qui, réalisant cette fin, supprimerait les effets de ce péché. L'humanité pourrait être rétablie dans l'état surnaturel par un libéral pardon divin, par

Lui, possédait la vie surnaturelle en plénitude. Il pouvait la rendre en sa pureté triomphale, et l'offrant en sacrifice joyeux, il eût immédiatement atteint le Père dont il aurait comblé les droits et les désirs. Ç'eût été une fête, une liesse, un grand embrassement d'amour et de bonheur.

Mais précisément, il ne faut point faire ces hypothèses séparatistes, qui disssocient le sort du Christ et le nôtre. En disant : *d'une part*, et : *d'autre part*, nous n'exposerons jamais le mystère chrétien qui est fait d'unité et de solidarité. Mais que le Fils de Dieu, retournant à son Père, prenne le chemin des suites du péché, et la vie surnaturelle qu'il porte en lui passera par les routes mêmes d'Adam pour les rétablir dans leur état primitif.

Et c'est ainsi que les deux ou trois dogmes de la Divinité personnelle de Jésus de Nazareth, de la vie trinitaire

un don, par un sacrement, car l'indulgence divine n'est enchaînée par rien. Mais alors ce ne serait pas par un sacrifice, par la route normale de notre retour à Dieu, où l'homme retrouve à la fin les valeurs déposées par Dieu au commencement, après avoir dans l'intervalle collaboré à la volonté divine.

C'est cette doctrine que l'on a quelquefois mal traduite en opposant en Dieu la miséricorde et la justice, la première qui veut pardonner, la seconde qui s'y refuse. Mais l'Ecriture ne parle pas de ce procès : elle se contente de mettre au sommet du Mystère l'Amour créant un état de choses inouï, et une Justice en cours de route expliquant la suite des faits. Elle montre d'abord la Fin qui est la charité et qui est surnaturelle ; cette fin a des droits qui constitue une Justice ; puis il y a des moyens pour atteindre cette fin, et qui satisfont à cette Justice.

Si la religion est le retour de la créature au Créateur, et si l'homme ne peut apporter que ce qu'il a reçu et possède encore, une religion surnaturelle est normalement impossible après le péché originel. L'homme ramené à l'état naturel, ne peut remonter à Dieu que par des moyens naturels, dont le cycle est trop petit ou trop bas aux regards de Dieu pour combler son amour. Pour refaire le grand tour et la grande ascension, il faut que la religion réparatrice soit tentée de la grâce. Quelle que soit donc la malice du péché de l'homme, finie ou infinie, la Rédemption par un homme pécheur, par un fils d'Adam, est par la route du sacrifice, impossible : ***nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo.***

Et voilà comment la Rédemption par le Verbe Incarné est la seule vraiment satisfaisante, *posito quod Deus voluerit exigere satisfactionem aequivalentem*, à supposer que Dieu exige une satisfaction équivalente et un véritable sacrifice. On est ainsi ramené aux thèses thomistes, non pas en étudiant la malice du péché, mais la bonté de la vie surnaturelle. Et l'on se rapproche, non pas de la petite thèse scotiste sur la malice finie du péché, mais de la grande thèse scotiste, en vertu de laquelle le contact de Dieu avec sa créature par le moyen de l'Incarnation est un effet, non pas du péché, mais du besoin que Dieu éprouve de voir monter vers lui les Amours et la Religion parfaites.

et surnaturelle communiquée aux hommes par la grâce, et de la Rédemption du monde par le Christ, ne sont, sous trois groupes de mots différents, que l'expression d'une vérité unique.

Si nous sommes sauvés à fond, *ad strictos juris apices*, — c'est parce que la divinité et l'humanité dans le Christ ont réagi l'une sur l'autre. Celle-ci a prêté au Fils de Dieu les conditions de vie issues du péché, et la première a donné aux gestes humains du Christ une valeur d'éternité.

Un homme s'est tenu en face de Dieu tel qu'un pécheur devait dorénavant se tenir pour être logique avec l'état de péché ; mais cette logique qui eût été partie nulle si cet homme n'avait été qu'un homme, s'est trouvée fécondité et charité, parce que cet homme, étant Dieu, a mis dans cette attitude la grâce qu'il tenait de ses origines éternelles et trinitaires.

Qu'un homme expie et souffre pour son propre péché, et de la sorte essaie de retourner au Dieu qu'il avait quitté, ce ne sera jamais qu'un geste de l'ordre naturel auquel est maintenant réduit cet homme, et cette démarche ne rétablira jamais l'ordre surnaturel anéanti, — à moins que Dieu ne se contente de cette satisfaction insuffisante, et en somme ne rétablisse *gratis*, purement et simplement, l'ordre surnaturel. Dieu d'ailleurs n'a pas choisi cette voie trop courte, et il a maintenu les exigences normales de la situation. Dans ce cas, nous sommes à l'impasse. Adam a détruit ce que Dieu avait fait, et aucun fils d'Adam ne réparera ce désastre.

Mais que le possesseur par héritage éternel de la vie divine engage celle-ci dans l'attitude religieuse imposée à l'homme par son péché, accepte de mener cette existence et de subir cette mort telles que le péché les a faites, — et il versera dans ces démarches humaines, logiques avec le péché, une valeur qui leur viendra de lui et qui sera surnaturelle et divine. Cette religion, où se mêleront étrangement les lois filiales et les obligations d'Adam, sera restauratrice ; et procédant de la charité, elle n'en sera pas moins conforme à la justice, c'est-à-dire aux exigences de l'ordre désastreux créé par le péché.

Le Fils de Dieu en son humanité se retourne donc vers son Père pour lui apporter en cette démarche tout l'élan

religieux de sa splendide nature créée ; et au moment où son Père le reçoit en son sein, sous ces réelles espèces humaines, la rencontre suprême en laquelle consiste finalement la religion, épuise à la fois tous les devoirs et tous les droits du Fils : tous ses devoirs, parce qu'il rend à Dieu l'adoration parfaite que Celui-ci mérite ; tous ses droits, parce que Dieu lui accorde en cet instant tous les privilèges de gloire dus à la nature humaine de Celui qui est le Fils. Telles sont en effet dans le choc du sacrifice, les réactions mutuelles du Créateur et de la créature.

Mais si cette rencontre a tardé, si la religion du Fils à l'égard de son Père n'a pas déclenché dès le moment où le Verbe prenait place parmi les créatures — *ingrediens mundum* — cette apothéose qui lui était normale, c'est parce que, non content d'offrir son sacrifice, il a offert le nôtre qui obéit à d'autres lois que le sien.

La nature humaine a donc bien, ce jour-là, offert, en la personne du Fils, les expiations qui sont normales sous l'état de péché. Dans le Christ, le don de l'homme à Dieu a retrouvé tout ce dynamisme fécond où nous avons vu la loi suprême du sacrifice : ce grand œuvre, — *opus quod agitur* — a cette fois atteint son but — *ut sancta societate inhaereamus Deo.* Et du coup aussi, tous ces mots lourds et chargés de métaphysique, dont nous avons plus haut monnayé les significations diverses, l'expiation, la satisfaction, la réparation, ont trouvé leur exemplaire parfait, en une réalisation historique inespérée. Et l'homme a réussi son rêve sourd : travailler par le sacrifice et le don de soi, par l'élan de son être et le dur labeur de sa volonté, à l'avènement de l'ordre divin sur la terre et au ciel : *ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum*[1].

1. On dit quelquefois, en tournant court : Le Christ seul, parmi les descendants d'Adam, avait le droit de ne pas mourir, — car il était sans souillure et le Fils même de Dieu. En acceptant de mourir, il a donc payé une dette qu'il ne devait pas personnellement, et du coup il a acquitté la nôtre. Il a offert à son Père en sacrifice des biens auxquels Celui-ci, si l'on ose dire, n'avait pas droit, et il a de la sorte libéré un immense capital disponible dont nous bénéficions. — On croit de la sorte traduire le texte des Philippiens. Celui qui ne devait pas mourir est mort. Sa vie et son sang qui n'étaient pas dus ont pu servir à nous racheter. Les nôtres n'auraient jamais servi qu'à expier des peines justement méritées : on ne paie pas avec des valeurs que l'on doit déjà.

Mais en raisonnant ainsi, un peu comme saint Anselme dans le *Cur Deus Homo*, on enchaîne inutilement la volonté du Père, qui veut notre salut sans y être forcé par la mort de son Fils. Et

3. Le retour du Fils et notre salut : le Chef.

Et si l'on demande, — car c'est l'interrogation suprême et le mystère final — comment il se fait qu'un Sacrifice offert par le Fils de Dieu, et auquel nous n'avons jusqu'à nouvel ordre aucune part, ait pu néanmoins opérer notre salut; si l'on cherche le secret de cette extraordinaire générosité divine qui a étendu à toute la race d'Adam les effets de l'immolation d'un seul, il faut répondre en creusant plus à fond encore le mystère de l'Incarnation. Car enfin, Dieu, comme Jacob vieillissant et aveugle, se serait-il mépris ? Se serait-il trompé de fils ? Ce sacrifice fut l'œuvre du Christ et non pas la nôtre. Cette ascension à la droite, qui rétablit l'ordre en pleine logique humaine et divine, c'est la sienne, et non pas la nôtre. Encore une fois, d'où vient à ce Mystère personnel du Christ son pro-

à l'autre extrémité, on corrompt la notion de sacrifice, en lui attribuant tout à coup un rôle créateur qu'il ne possède pas. En principe, le sacrifice est une institution de la loi naturelle, il est la reconnaissance des droits divins, il ne fait que ratifier un ordre de choses qu'il ne crée pas. Or l'on veut ici que la mort du Christ ne correspondant à aucune loi obligatoire, mais constituant une valeur indépendante, mobilise des richesses spirituelles ajoutées à celles que Dieu avait prévues. Nous marchons vers une impasse métaphysique : car on n'enchaîne pas la volonté du Père en lui présentant un reçu à signer. Et le sacrifice a beau être lesté de dynamisme, il n'ajoute rien aux libérales dispositions divines.

C'est une théologie qui devient bizarre à force de vouloir tout simplifier. La vérité est plus complexe : le Fils de Dieu, en suivant sa propre loi qui était de retourner à son Père comme à sa fin, mais en offrant ce sacrifice selon des lois instaurées par le péché et qui ne s'imposaient pas à lui, qui étaient les nôtres et non pas les siennes, a communiqué à ces lois la valeur de son propre mystère. Chez nous, ce chemin était normal, mais stérile; chez lui, il était anormal, mais fécond. Grâce à Lui, il est resté pour nous normal et devenu fécond.

De telle sorte que si le Fils nous sauve, c'est parce qu'il meurt; mais il ne nous sauve en mourant que parce qu'il est le Fils. C'est ici surtout que la réciprocité causale éclate. Saint Thomas a très bien dit cela : d'où vient la valeur du Christ? De ce qu'il aurait versé à Dieu un capital spirituel qu'il ne lui devait pas : conception trop courte, enfantine. Non, le mystère est plus profond : il vient à la fois *de l'étendue de la charité en vertu de laquelle le Christ souffrait; de la dignité de la vie humaine qu'il offrait en satisfaction, et qui était la vie même du Verbe Incarné; de l'immensité enfin de sa passion et de ses douleurs.* (IIIa p., q. 48, a. 2). C'est autrement riche; mais cela n'empêche pourtant pas que tout se ramène à la formule : *Celui qui ne devait pas mourir est mort.* Et ainsi les deux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption n'en font qu'un; en tout cas le premier fait partie du second, car le Fils a non seulement pris la chair, mais la chair jusqu'à la mort; et si cette mort nous sauve, c'est parce qu'elle est la mort du Fils.

longement jusqu'à nous ? Il est mort selon les lois de notre péché, acceptant de souffrir et de mourir. Cette condescendance prouve sa générosité : comment remplace-t-elle la nôtre ? — Le Calvaire est un grand fait historique. Admettons même qu'il soit un sacrifice. Mais pourquoi voulez-vous qu'il soit une rédemption ?

En usant d'un mot moderne, — d'où provient cette mystérieuse *solidarité* entre le Christ et nous qui fut la cause de notre salut ?

Ah ! c'est que le Christ n'est point simplement par rapport au genre humain, comme une unité dans une foule, comme un homme à côté d'autres hommes. Et son mystère, qui est celui du Verbe fait chair, est, aux yeux de Dieu et pour notre bonheur, autrement complexe ! S'il vient parmi nous, et s'il prend place parmi les fils des femmes, le Fils de Dieu ne peut s'y tenir qu'en qualité de chef, au grand sens organique de ce mot. Et la dignité éternelle et filiale de la personne du Christ communique à sa nature humaine une maîtrise, une influence sur la race et sur la collectivité qui procure à ses moindres gestes une répercussion indéfinie : et celle-ci se prolonge jusqu'aux extrémités des membres de ce vaste corps qu'est l'humanité totale. Il nous récapitule tous, non pas en nous absorbant en je ne sais quel plérôme anonyme et diffus, mais en nous unifiant sous sa dignité souveraine. Il est le *premier-né de toute création ;* Adam cesse d'être le nom du premier père coupable d'une race malheureuse pour ne plus désigner en ses syllabes que le jeune chef du genre humain ramené tout entier à l'unité. Jésus est ce nouvel Adam, et le Christ et nous ne formons plus qu'un seul corps dont il est la tête. Une vie commune, qui ne supprime pas nos personnalités, nous communique désormais tout le mystère du Fils. Or ce mystère, c'est celui de la rencontre avec le Père, c'est le sacrifice à son terme ayant atteint la Fin. — Voilà pourquoi le sacrifice du Christ s'identifie avec le principe de notre salut[1]. C'est

1. Le principe de la solidarité domine le puissant exposé du dogme de la Rédemption, auquel le P. Prat a consacré tout le second volume de sa *Théologie de Saint Paul* (Beauchesne).

Nos Anciens avaient de ce mystère de la récapitulation de tout le corps de l'Eglise en Jésus sa Tête une vision aiguë dont peut-être notre piété n'utilise plus assez les exigences et le secours. Lorsque saint Augustin, dans sa fameuse lettre 140, *De Gratia Novi Testamenti*, commente à l'usage d'un correspondant curieux et impitoyable

le psaume 21, lorsqu'il replace sur les lèvres de Jésus les versets du prophète, il unit si étroitement le Chef et le Corps qu'il suppose toujours entre l'un et l'autre des réactions vitales. Le Chef parle de ce qui se passe dans le Corps comme de lui-même, parce qu'il en souffre : il en est affecté, parce que modifié, même (dans un certain sens) après sa résurrection : *in Ecclesia patiebatur ipse, quando pro illo Ecclesia patiebatur* (N° 18) ; à plus forte raison durant sa vie mortelle, aux temps de la Rédemption par la souffrance. Il y a alors en Jésus des états psychologiques et des situations historiques qui n'existent qu'à cause de nous et de notre péché. C'est dans cette direction peut-être qu'il faut chercher la théologie de la science du Christ. D'une certaine manière le Corps explique la Tête pendant que la Tête sauve le Corps. On remarque que dans la IIIa p., l'étude du Christ en tant que Chef précède encore les questions relatives à la psychologie du Christ. C'était probablement l'ordre traditionnel. On peut craindre que nos manuels modernes n'y soient infidèles, lorsqu'ils poursuivent l'étude de la nature humaine du Christ sans s'occuper de la Rédemption, et lorsqu'ils rejettent en finale, comme un corollaire, le dogme du Christ-Chef, où il faudrait peut-être chercher au contraire le secret du grand Mystère. Cf. encore saint Augustin, au Bréviaire Romain, *feria 6a post octavam Ascensionis*, 2e nocturne, 4e leçon, tirée du sermon 176.

L'humanité a tant besoin d'un Chef devant Dieu ! Et nous, à certaines heures où décidément l'humanité nous paraît trop basse, nous avons tant besoin de croire qu'elle aboutit au sommet à un Homme parfait, qui devant Dieu, nous représente et nous résume tous. Nous ne valons quelque chose que dans la mesure où nous lui ressemblons ; mais en même temps, l'effort, si modeste qu'il soit, que nous faisons pour lui ressembler, suffit pour que nous ayons de la valeur. Car ce qui compte devant Dieu, ce n'est pas l'absolu que nous nous prêtons indûment lorsque nous parlons de nos perfections humaines (comme si cet adjectif pouvait s'accorder avec ce substantif) ; mais c'est notre relativité, notre direction vers Lui, notre tendance à Lui. Quant à Lui, il prend ses complaisances dans le Christ, où il découvre la perfection — et à travers le Christ, il nous aime, qui que nous soyons, à cause du Christ auquel nous aboutissons : *omnia trahan*, disait Jésus. Et alors, rien n'est méprisable dans l'humanité régénérée, parce qu'elle s'achève quelque part en perfection. Nos dégoûts en présence de ce *monstre* qu'est l'homme, viennent de ce que nous nous figurons que chaque individu est une solution, une finale, ayant une valeur en soi et par soi-même ! Mais non, il faut le voir dans l'ensemble, dans le corps mystique. Et comme par la Rédemption, le Christ donne à cet individu la valeur qu'exige sa place dans le corps, Dieu, là-haut, qui voit aboutir cette immense soulevée de sa création hiérarchisée, déclare avec plus de joie encore qu'au soir du sixième jour, que tout ce qu'Il a fait est bien.

M. G. Jouassard, dans ses pénétrants articles sur l'*Abandon du Christ en croix dans la tradition patristique*, publiés à Paris, à Strasbourg, peut-être ailleurs aussi, dépouille avec délicatesse et pénétration les textes des Pères relatifs aux relations du Chef avec le Corps.

Cette solidarité surnaturelle de tous les chrétiens en Jésus, qui leur permet d'échanger leurs souffrances et leurs mérites, nous a été révélée par le Nouveau Testament ; mais elle trouve un appui solide dans le fait de la solidarité de tous les hommes participant à la même nature humaine.

En effet, l'homme prend pour point de départ de sa connaissance l'individu, et de l'individu remonte à l'espèce par abstraction et généralisation. Il ne perçoit pas la nature humaine intuitivement.

ainsi en particulier que saint Thomas explique que le Christ ait pu mériter pour nous[1].

On abuse d'une expression consacrée lorsqu'on répète en un sens individualiste que le prêtre ou le chrétien est un autre Christ. En réalité, d'après saint Paul, il n'y a de Christ que Jésus lui-même, et cet autre Christ total qu'est Jésus et nous tous.

A cette extrême pointe, les deux mystères de l'Incarnation et de la Rédemption ,comme il est encore d'usage de le dire dans les catéchismes italiens[2], se superposent et s'identifient une fois de plus. Si le Christ nous sauve, c'est qu'il est le Fils de Dieu fait homme. C'est parce qu'étant Fils, il récapitule, et qu'étant homme, il récapitule les hommes. Il est homme ; il est l'Homme. Rien de ce qui se passe en lui ne nous est dès lors étranger, et au moment où il offre à son Père le sacrifice parfait, nous sommes en principe tous sauvés.

C'est donc à tort qu'on identifierait sans précautions le Sauveur à la victime des holocaustes antiques. Cette hostie rituelle des cultes périmés n'était que le signe efficace, le symbole liturgique mimé, de la religion intérieure des fidèles. Elle ne créait pas la religion dont elle était l'image expressive. Mais Jésus au Calvaire n'est pas le symbole de nos repentances ni de nos adorations : il est le principe des unes et des autres, par la vertu de ses droits d'Aînesse. à

mais il la conçoit. Sa façon de connaître l'espèce a un fondement dans la réalité, mais elle ne lui permet pas de considérer son idée abstraite comme existante, sans que soit commise l'erreur stigmatisée par la logique sous le nom d'*abstraction réalisée*. Il en résulte que la raison a une très grande difficulté à concevoir jusqu'à quel point les hommes sont liés entre eux dans l'unité du même genre humain.

Dieu au contraire connaît les individus dans l'espèce. Pour lui, l'humanité n'est pas un être abstrait, ni non plus un être concret. Il est au-dessus de cette classification d'ordre conceptuel. L'humanité est à ses yeux quelque chose de très réel, où il totalise comme dans une idée unique tout le déroulement temporel des individus. Or les êtres sont comme Dieu les voit. Les hommes sont donc liés très réellement les uns aux autres dans l'unité de l'espèce humaine. « Tous les hommes, nés d'Adam, nous dit saint Thomas, peuvent être considérés comme un seul homme, en tant qu'ils sont rassemblés dans la nature qu'ils ont reçue de leurs premiers parents. (Ia IIae, q. 81, a. 1). »

1. IIIa p., q. 19, a. 4, si court et si suggestif !

2. *I Misteri principali di nostra santa fede sono due : 1° Unità e Trinità di Dio; 2° Incarnazione, Passione e Morte di nostro Signore Gesu Cristo.* (Compendio della Dottrina Cristiana, prescritto da S.S.P. Pio X, Roma, Tipografia Vaticana.)

cause de ses titres de Chef. C'est lui qui anime tout le mouvement d'adoration, d'amour, de religion filiale et expiatrice, qui se crée autour de lui. Et de la sorte, il déborde cette théologie du sacrifice qui nous avait été pour l'exposé du mystère rédempteur, un cadre si commode et si traditionnel. Ou plutôt, le Fils de Dieu fait homme inaugure une nouvelle forme de sacrifice inouï ; et dépassant toutes les comparaisons, il renverse tous les autels sauf le sien. Et cet autel unique, c'est la Croix où il meurt, le Ciel où il entre, et l'Eucharistie qui est le signe efficace de ce Calvaire et le gage de cette vie éternelle.

Il ne nous restera plus qu'à correspondre au rythme de la vie qui bat dans ce Cœur unique, qui vient de cette Tête sacrée ; et vibrant à ces pulsations, à ce sacrifice qui se scande en systole et en diastole, nous y participerons en nous y accordant. C'est le mystère du chrétien souffrant et mourant avec le Christ pour ressusciter avec Lui, et c'est toute la doctrine de saint Paul[1]...

Mais si le Fils de Dieu s'est fait homme, c'est parce que le Père l'a donné. Et c'est ainsi que nous retrouvons, en terminant, cette initiative paternelle, que nous aurions dû mettre au début de notre théologie, si nous avions suivi l'ordre inverse d'exposition.

Le Père est allé jusqu'au bout, et puisque nos erreurs ont installé sur terre les larmes et le sang, il a accepté que son Fils passât par les larmes et le sang.

Mais, si l'on ose dire, comme le Père a souffert de cette extrémité! Ou plutôt comme cette extrémité met le comble à son amour ! La piété et l'art chrétien l'ont senti. Dans nos images de toile, de pierre ou de bois, où les dogmes se muent en lignes et en couleurs, il existe une Passion du Père. Emile Mâle a raconté cette suprême exigence de la sensibilité médiévale qui trouva au XIV^e^ siècle son expression plastique, et il nous a commenté ces peintures ou ces sculptures où le Père, magnifique vieillard d'Ancien Testament, porte sur ses genoux divins le corps meurtri de

1. Ce serait ici l'amorce d'un traité de la Grâce. Mais il est inutile aujourd'hui de l'écrire. Tant d'auteurs contemporains nous ont raconté *le Chrétien intime*, et repris à notre intention ce dogme de la vie du Christ en nous, peut-être trop oublié des générations précédentes. Nous possédons Dom Marmion, *di primo cartello*, — l'aimable Père Plus, — le doux M. Duperray et d'autres encore, sans oublier le dernier en date des Pères de l'Eglise, le Cardinal Mercier.

son Fils, et, triste mais généreux, Abraham éternel, le donne au monde : sic Deus dilexit ! Finalement, ô sainte liberté de l'art ! c'est le Père lui-même qui offre le sacrifice[1].

La théologie catholique, plus réservée, n'accepterait pas cette dernière expression. Mais elle dirait mieux encore. Elle rappellerait la doctrine de saint Paul : ce don que le Père nous fait de son Fils, à cause de l'immense amour dont ce geste est la preuve, est le signe efficace du pardon qui est accordé à tous ceux qui se repentent : comment Dieu pourrait-il nous aimer à ce point et ne pas nous pardonner[2] ? Voilà comment pour finir, la Passion nous sauve, voilà comme elle est une Rédemption. On voit bien dès lors comment la Rédemption a son principe dans le Père, et comment elle est son œuvre avant d'être celle du Fils incarné : le Fils donne son sang, mais c'est le Père qui donne son Fils.

E. Masure.

1. « Ce n'était pas assez d'avoir représenté la Passion du Fils et la Passion de la Mère; le XIVe siècle finissant a imaginé une sorte de Passion du Père.

Le XIIe, le XIIIe et le XIVe siècle avaient déjà, il est vrai, associé le Père à la Passion du Fils. On sait comment on représente alors la Trinité : le Père, assis sur son trône, soutient des deux mains la croix sur laquelle son Fils est cloué; de l'un à l'autre vole le Saint-Esprit sous l'aspect d'une colombe. Mais l'artiste, en traçant cette étrange figure, n'a pas la prétention d'émouvoir, il a seulement voulu exprimer cette idée théologique que le Fils est mort sur la croix avec le consentement du Père et de l'Esprit. Ce sont, nous dit-il, les trois personnes de la Trinité qui ont donné à l'homme l'exemple du sacrifice, et la figure de la croix était inscrite de toute éternité au sein de Dieu.

Tout autre est le sentiment qu'essaient d'exprimer les artistes dès le début du XVe siècle. Ils ont voulu associer Dieu le Père non pas à l'idée abstraite du sacrifice, mais aux douleurs de la Passion, convaincus que si Dieu est amour, comme dit Saint Jean, il a pu sentir la pitié... : « Moi aussi, je souffre. »

Emile Mâle, *l'Art Religieux à la fin du Moyen-Age en France*, Colin, 1922, pp. 140-142.

2. Cf. Rom. VIII, 32.

(La fin prochainement.)

Les planètes sont-elles habitées ?

Nous avons le plaisir d'annoncer à nos lecteurs qu'un groupe de professeurs appartenant à la Faculté des Sciences de Montpellier publiera dans la Revue *une série d'articles relatifs à des questions d'astronomie, de physique, etc., où certains incroyants ont voulu trouver des arguments contre la foi chrétienne. Voici le premier :*

Certains incroyants se plaisent à opposer aux dogmes chrétiens de l'Incarnation et de la Providence ce qu'ils appellent le *dogme* scientifique de la *pluralité des mondes habités*. Le problème de l'habitabilité des planètes est donc l'un de ceux sur lesquels les catholiques ont le devoir de se documenter. Laissant à plus qualifiés que moi le soin de traiter la question, s'il y a lieu, du point de vue théologique, j'exposerai, dans les pages qui suivent, en restant uniquement sur le terrain scientifique, les idées des astronomes contemporains sur le sujet. Le problème étant d'ailleurs vaste, et confuses les solutions qu'on en donne d'ordinaire, il importe au début d'en bien préciser la position : si l'on reste dans le vague, on est exposé, comme trop souvent, à s'évader rapidement de la stricte science, et à substituer presque inconsciemment aux résultats sérieux de l'astronomie les rêveries attrayantes mais hypothétiques du roman.

*
* *

Il est bien évident d'abord que rien n'empêche le savant de *concevoir*, au moins sur certains astres autres que la Terre, l'existence d'êtres vivants. L'origine de la vie reste pour la science un mystère impénétrable ; et si le croyant est libre de supposer que Dieu, en même temps qu'Il plaçait sur la Terre les espèces animales et humaine, a pu créer sur les autres planètes des races analogues, adaptées à chaque milieu particulier, de même l'incroyant est libre de penser que les conditions, encore inconnues de lui, qui auraient déterminé au sein des mers terrestres l'apparition de la première cellule vivante, ont pu se réaliser également sur Vénus ou sur Mars, et donner naissance sur ces mondes à des êtres doués de vie.

Mais il ne s'agit là que d'une *supposition*, qu'il est permis de considérer comme vraisemblable, mais qu'il est interdit de regarder comme une vérité scientifiquement démontrée. On n'aura le droit de faire passer la question de l'habitabilité des astres du domaine de la simple hypothèse dans celui de la réalité prouvée, que lorsqu'on aura pu *constater*, par des signes non équivoques, la présence sur quelqu'un de ces mondes de phénomènes provenant d'une vie animale, d'ailleurs quelconque. Envisagé de cette manière, le large problème qui nous occupe se rétrécit de façon sensible, se réduisant au fond à l'étude des deux points suivants :

1° Quels sont les astres sur lesquels nous pouvons chercher à déceler la présence de la vie ?

2° Sur l'un de ces astres, a-t-on pu faire de façon certaine une telle constatation ?

*
* *

Nul astronome n'a jamais songé à revendiquer pour les étoiles, et partant pour le Soleil, le privilège de l'habitabilité. Sur ces globes incandescents, dont les températures peuvent atteindre 28.000 degrés, le développement d'un germe quelconque de vie ne se peut concevoir. C'est donc aux planètes qui circulent autour de ces astres, ainsi qu'à leurs satellites, que nous devons limiter notre enquête. Or les étoiles ont-elles, comme le Soleil, des planètes, analogues à la Terre et à ses compagnes ? La chose est vraisemblable, puisque le Soleil lui-même n'est qu'une étoile semblable à celles que nous voyons briller au firmament. Mais de l'existence de ces *planètes stellaires*, nous n'avons aucune preuve certaine : l'éloignement formidable des étoiles ne nous a jamais permis de voir aucune de leurs planètes, et nous l'interdira sans doute toujours ; et j'ajouterai que l'existence de ces astres gravitant autour de chaque étoile, admise *à titre d'hypothèse* par la plupart des savants, est niée par d'autres, qui voient dans certaines déductions cosmogoniques des raisons de penser que le nombre des étoiles pourvues de planètes doit être, dans l'univers, extrêmement restreint. Avant donc de parler de l'habitabilité de tels astres, il serait nécessaire de prouver leur existence : et les seuls mondes suffisamment rapprochés de nous pour que leur observation directe soit possible sont les planètes et les satellites du *système solaire*.

Encore, même parmi ces astres relativement proches de la Terre, devons-nous en écarter un certain nombre, en raison de leur constitution physique, de leur éloignement ou de leur petitesse. Les planètes *Jupiter* et *Saturne* sont des mondes en formation, composés de couches fluides et instables, dont la solidification n'est pas achevée : chercher à déceler la vie sur ces deux planètes, dont le sol est encore inexistant, semble donc prématuré. Les distances qui nous séparent de *Neptune* et d'*Uranus* ne permettent aucune observation physique sur leur aspect ou leur constitution ; elles sont, au fond, des étrangères pour nous, et l'on ne peut songer à obtenir de résultats relatifs à leur habitabilité. Et nous devons aussi laisser de côté, en raison de leurs minimes dimensions qui nous les montrent comme de minuscules points lumineux sans grandeur appréciable, d'une part le millier de petites planètes qui gravitent entre les orbites de Mars et de Jupiter, d'autre part les satellites de Neptune, Uranus, Saturne et Mars : en sorte que les seuls astres vers lesquels nous puissions diriger nos télescopes avec l'espoir d'y déceler quelque symptôme de vie se réduisent à trois planètes : *Mercure*, *Vénus* et *Mars*, et à cinq satellites : la *Lune*, et les quatre plus gros *satellites de Jupiter*.

*
* *

Sur les corps célestes que nous venons d'énumérer, a-t-on pu observer des phénomènes dus à la présence d'être vivants ? C'est la seconde question à laquelle nous devons répondre, passant en revue ces divers mondes et exposant rapidement ce qu'en peut dire l'astronomie moderne.

Mercure est difficilement observable : presque constamment plongé dans le rayonnement solaire, dont il ne s'écarte que quelques jours par an, c'est l'une des planètes les plus mal connues. Sur cet astre très petit (son diamètre n'est guère que le tiers de celui de la Terre), quelques taches sombres, parfois très foncées, sont visibles dans de forts instruments ; mais les divers dessins qu'on en a pu donner sont assez différents suivant les observateurs, et aucune étude d'ensemble sur la constitution physique de la planète n'a pu encore être tentée. Nous ne savons même pas quelle est la durée de sa rotation sur elle-même : nous sommes encore loin de rechercher sur son globe des traces quelconques de vie.

Bien que *Vénus* soit notre voisine immédiate, et se présente fort souvent dans des conditions très favorables pour l'observation, cette planète demeure pour nous une énigme presque complète. Son globe est, sans doute, constamment entouré d'une atmosphère chargée de nuages épais, de telle sorte que nous ne pouvons jamais en apercevoir le sol, toujours masqué par cette couche nébuleuse. Il est probable, bien que le fait soit contesté, que cette atmosphère est riche en vapeur d'eau ; il est à peu près certain, d'après les calculs théoriques de Poynting, récemment confirmés par les expériences thermoélectriques de Lampland et Coblentz, que la température moyenne de Vénus doit s'élever à environ 60° centigrades. Tels sont les seuls résultats un peu nets que l'on puisse aligner. Ici encore, toute recherche sur l'habitabilité est vaine.

Rien non plus n'a été décelé jusqu'ici sur les *satellites de Jupiter ;* certains détails assez flous ont été entrevus sur leur disque ; la présence de la vapeur d'eau dans leur atmosphère paraît démontrée : mais nous devons les ranger dans la catégorie des astres sur lesquels nos données sont encore très rudimentaires.

***

Avec la *Lune,* nous voici sur un terrain bien plus sérieux. Véritable banlieue de la Terre, la Lune est l'objet céleste le plus facile et le plus attrayant à étudier. Comme notre satellite n'a pas d'atmosphère, sa surface nous apparaît avec une netteté et une permanence absolues ; la perception des détails de la topographie lunaire n'est limitée que par l'insuffisance de nos instruments d'observation. Aussi, dès l'invention des lunettes, les astronomes se mirent-ils à dessiner des cartes lunaires. Celle de Langrenus, en 1645, n'a qu'un intérêt historique : ce savant est le premier qui ait désigné par des noms les objets qu'il voyait dans la Lune : taches sombres, qu'il appelle des mers ; espaces brillants qui les séparent ; multitude de bassins circulaires profonds, cirques ou cratères, répandus sur toute la surface lunaire. La nomenclature de Langrenus, tirée de l'état politique de l'Europe à son époque, n'a pas été adoptée : nous suivons aujourd'hui encore celle qu'a proposée quelques années plus tard le Père Riccioli, dans laquelle chaque cirque porte le nom d'un astronome éminent ; nous conservons même aux régions sombres le nom de *mers*, bien que l'on soit ab-

solument sûr qu'il n'y a pas d'eau dans la Lune, et que ces prétendues mers soient simplement des plaines assez basses.

Le premier essai de topographie lunaire détaillé est dû à Schröter, vers 1780, qui crut remarquer des divergences entre ses dessins d'une même région pris à des époques différentes. Examinées de plus près, ces conclusions ont été rejetées par les astronomes, qui n'ont vu dans ces changements apparents que des aspects variables dus à des différences d'éclairement par le Soleil. Cependant, pour clore toute discussion, un travail s'imposait : le levé d'une carte lunaire par les méthodes les plus rigoureuses. Beer et Mädler en 1830, Schmidt en 1875 ont attaché leur nom à une telle œuvre. Enfin, récemment, le grand équatorial de l'Observatoire de Paris a permis à MM. Loewy et Puiseux d'obtenir une merveilleuse collection de photographies lunaires, comprenant la totalité de la surface, avec un luxe de détails qui ne laisse rien à désirer. La conclusion de ces divers spécialistes est absolue : aucun changement, aucun mouvement n'a pu être décelé sur la surface lunaire ; le sol de notre satellite, bouleversée dans un passé très lointain par des convulsions d'origine probablement volcanique, qui ont donné naissance aux cirques et à d'autres configurations spéciales, est actuellement figé dans l'immobilité la plus complète. Aucune trace de vie, animale, végétale, et même minérale, ne s'y montre ; et l'on doit prendre au pied de la lettre la phrase stéréotypée que l'on rencontre dans tous les livres de vulgarisation : la Lune est un astre mort.

*
* *

Le problème qui nous occupe est, à propos de *Mars*, beaucoup plus délicat et mérite une étude attentive. Il s'est trouvé en effet une école d'astronomes pour qui la présence de la vie sur Mars devait être considérée comme un fait acquis ; l'un d'eux même ne craignait pas d'écrire, il y a une quinzaine d'années, que les observations conduisaient à admettre, sur cette planète, l'existence d'une race d'êtres vivants *d'une très haute intelligence*. Bien que cette opinion optimiste soit à peu près universellement abandonnée de nos jours, elle a laissé trop de traces dans la science, elle se lit encore dans trop d'ouvrages pour que l'on puisse la négliger : il va donc être nécessaire d'examiner de très près les arguments qui ont

pu faire croire à une vie martienne, et d'en rechercher la valeur exacte.

Mars est sensiblement plus petit que la Terre. Il tourne sur son axe en 24 heures 40 minutes, de sorte que les jours et les nuits y ont, à 20 minutes près, la même durée que sur Terre ; il tourne autour du soleil en 687 jours ; son année est donc presque double de la nôtre, et ses saisons bien plus longues. La température moyenne y est sujette à de fortes variations, passant, en un même lieu, de trente degrés au-dessus de zéro aux environs de midi à quatre-vingt-cinq au-dessous en pleine nuit. L'atmosphère assez peu dense qui semble l'entourer ne contient que très peu de nuages : et l'on a pu dire que l'état normal sur Mars, c'est le beau temps.

Au travers d'un fort télescope, les premiers objets qui attirent l'attention sont, aux deux pôles, deux taches blanches dont l'étendue, assez faible d'ailleurs, est fort variable, et soumise, dans le cours d'une année martienne, à des augmentations et à des diminutions dont le rythme très régulier est en rapport étroit avec le cycle des saisons. Lorsque l'hémisphère Sud est plongé dans l'hiver, la tache blanche du Pôle Sud couvre un vaste terrain : mais c'est alors l'été sur l'hémisphère Nord de Mars, et la tache blanche du Nord est fort réduite. Les saisons s'avançant, la tache Sud diminue lentement tandis que celle du Nord s'accroît, et ainsi de suite. Ces apparences, depuis longtemps observées, s'expliquent aisément par un raisonnement d'analogie. Chacun des deux pôles de la Terre est, on le sait, couvert d'une calotte permanente de glaces et de neiges, dont l'étendue, très réduite en été à cause de la fonte d'une partie de ces neiges, est maximum en hiver : et, les saisons étant inverses sur chaque hémisphère, la même alternance s'établit entre les variations des calottes du Nord et du Sud. Nous verrions donc, si nous pouvions observer la Terre de l'extérieur, exactement les mêmes apparences à ses deux pôles qu'aux pôles de Mars, avec le même rythme saisonnier dans les changements de dimensions des taches blanches. Il est donc indiqué d'attribuer aux phénomènes observés sur Mars une origine glaciaire ; et cette thèse a été confirmée par l'analyse spectrale, Janssen dès 1867, puis Slipher en 1914, ayant constaté par ce procédé la présence indubitable dans l'atmosphère de Mars de la vapeur d'eau. Il faut ajouter d'ailleurs que cette eau ne semble exister sur Mars qu'en très faible quantité.

D'autres objets sont également visibles sur le disque de Mars : sur un fond de couleur rougeâtre se voient des taches étendues, bleuâtres ou verdâtres, de formes très variées. Supposons que, prenant un mappemonde terrestre, nous en colorions les continents en ocre rouge et les mers en bleu: regardée de loin, cette mappemonde offrira à peu près l'aspect général du globe de Mars vu de la Terre. Ces détails sont permanents et on en a pu dresser la carte, en donnant, comme pour la Lune, des noms aux diverses configurations ; les désignations actuellement adoptées sont empruntées à la géographie mythologique. Les régions sombres sont désignées sous le nom de *mers*, mais cette appellation est, comme pour la Lune, inexacte. Il est très remarquable en effet que la teinte de ces vastes étendues *varie suivant les saisons*. Sommes-nous donc en face d'immenses espaces couverts de végétation, prairies ou forêts semblables aux nôtres, comme les nôtres soumises à l'influence des saisons, tandis que les espaces rougeâtres voisins devraient être assimilés à des régions désertiques ? Cette attrayante hypothèse est la plus naturelle, la seule qui, avec nos connaissances terrestres, rende compte des faits observés ; et elle est devenue certitude presque absolue depuis la découverte récente, au spectroscope, dans la lumière renvoyée par les prétendues « mers », des bandes spectrales caractéristiques de la *chlorophylle*, constituant fondamental des végétaux terrestres.

La portée de ce résultat est considérable : il y a donc sur Mars une *vie végétale* analogue à la nôtre. Mais en tout lieu terrestre où peuvent vivre des plantes, on trouve aussi des animaux ; et les conditions atmosphériques qui ont permis sur Mars le développement de la végétation ne doivent pas s'opposer à celui d'une vie animale. Voici donc que nous frôlons ces êtres vivants que nous cherchions sur la planète voisine, mais cette hypothèse n'est pas encore confirmée : nous voulons des preuves absolues, tangibles, de la réalité de cette vie animale que nous soupçonnons. Et c'est ici qu'intervient la question, si célèbre dans la science, des *canaux de Mars*.

*
* *

La découverte des singuliers aspects auxquels on a donné ce nom est due à l'astronome milanais Giovanni Schiaparelli, et date de 1877-79. Ce savant annonça qu'il voyait le globe de Mars sillonné de traits sombres, rectilignes, traversant les régions désertes du dis-

que, et reliant entre elles les étendues verdâtres comme par un réseau de fils d'araignée : d'où la désignation de *canaux* donnée à ces lignes droites qui semblaient faire communiquer deux *mers*. Il va sans dire que ce nom de canal ne correspond pas à la réalité, pas plus que celui de *lacs* donné à certaines taches rondes et de dimensions restreintes que l'on remarque souvent à l'intersection de deux canaux.

La structure ainsi indiquée pour Mars était si curieuse que le monde astronomique s'émut. Les observations de Schiaparelli furent confirmées par les uns, mises en doute par d'autres ; et certains savants se consacrèrent dès lors entièrement à l'étude de ces phénomènes captivants. Percival Lowell, dont le nom est inséparable de celui de Mars, fonda en 1893 à Flagstaff (Arizona) un observatoire remarquablement équipé, à 2.200 m. d'altitude, sous un climat excellent. Par la publication régulière de ses résultats, par un ouvrage destiné au grand public, *Mars as the abode of life*, dont une traduction française existe (au Mercure de France), par l'appui donné à ses théories par Flammarion qui, absolument dépourvu de la moindre idée personnelle, possédait au plus haut point l'art de vulgariser celles des autres, Lowell a exercé sur la question martienne une véritable primauté.

Non seulement les travaux de Flagstaff confirmèrent dès l'abord ceux de Milan, mais le nombre des canaux observés fut porté de 80 à près de 500. La plupart d'entre eux atteignent 3.000 kilomètres de longueur, sur une largeur de 20 kilomètres en moyenne. De plus, Lowell remarqua que, comme dans le cas des mers, la coloration des canaux, leur visibilité et même leur nombre étaient soumis à des variations périodiques en rapport étroit avec le cycle des saisons martiennes. Faibles et indistincts en hiver, les canaux deviennent de plus en plus foncés, de plus en plus visibles, de plus en plus nombreux à mesure que s'avance la fonte des neiges : et la coloration sombre apparaît d'abord sur les canaux les plus voisins de la calotte polaire en fusion, pour gagner de proche en proche, semble-t-il, les canaux les plus éloignés, puis les lacs et les mers de la région équatoriale. On est ainsi conduit à penser que les canaux sont, en réalité, de larges vallées cultivées ou boisées, recueillant l'eau de fusion des calottes polaires pour l'amener soit dans de larges plaines (mers) qui deviennent alors fertiles et se couvrent de végétation, soit à certains points isolés (lacs, ou, pour employer

un terme plus approprié, *oasis*). En dehors des canaux, des mers et des oasis, c'est-à-dire sur la plus grande partie du globe, c'est le désert.

Cette hypothèse admise, quelle origine peut-on assigner aux canaux ? Ce réseau rectiligne, géométrique, formé de lignes toujours de même largeur, peut-il être attribué à des causes naturelles, au hasard de la formation du sol martien ? Pour Lowell, le système des canaux ne peut être dû, si l'on considère sa perfection, son développement, ses accroissements, qu'à l'action d'*êtres intelligents*. Serait-ce donc la preuve de l'existence d'une race martienne, l'indice de la lutte entreprise par les habitants d'une planète mourant de soif contre leur ennemi commun, la sécheresse ? Faut-il croire, avec Lowell, que les Martiens, unis dans une sorte de socialisme général, dans une association internationale parfaite, ont imaginé et exécuté, peut-être au prix de difficultés inouïes, ce réseau d'irrigation, immense et simple, grâce auquel ils tirent tout le parti possible de leurs dernières ressources naturelles en eau, les neiges et les glaces des calottes polaires ? La théorie est belle, elle a séduit beaucoup de savants : mais elle pèche par la base. La réalité même du système des canaux est en effet mise en doute par la plupart des astronomes d'aujourd'hui : à tel point qu'il faut considérer à présent la cause des Martiens comme définitivement perdue.

*
* *

Il y avait en effet beaucoup à dire contre les canaux. Des observateurs excellents, munis d'instruments aussi bons que ceux de Flagstaff, Barnard en Amérique, Antoniadi en France, Comas Sola en Espagne, déclaraient que le globe de Mars leur paraissait couvert de taches de formes irrégulières, abondantes, à l'extrême limite de visibilité, ne présentant en aucune façon l'aspect des traînées rectilignes de Lowell ; pour eux, ce serait une imperfection de notre œil, ou de nos télescopes, qui tendrait à réunir ces diverses taches par des traits fins n'ayant aucune existence réelle. Les canaux ne seraient donc qu'une simple illusion d'optique.

L'expérience tentée à ce sujet par les astronomes anglais Maunder et Evans est curieuse et instructive. Ils prirent un dessin de Mars, dû à Schiaparelli, et où figuraient douze canaux, ils le reproduisirent à plus grande échelle, mais en effaçant soigneusement les canaux rectilignes, remplacés par quelques points irrégulièrement

distribués sur le disque. L'image fut présentée à une vingtaine d'enfants de 12 à 14 ans, n'ayant entendu parler de rien : on les pria de dessiner ce qu'ils voyaient, et presque tous rétablirent, sur leur dessin, les canaux effacés sur le modèle. Triomphe des partisans de l'illusion d'optique !

Il serait impossible de résumer la lutte, souvent âpre, entre les tenants des canaux et leurs ennemis. Aujourd'hui, la discussion est calmée ; en 1910, après une période très favorable pour la visibilité de Mars, le directeur de l'observatoire de Barcelone pouvait écrire : « Cette série d'observations est la déroute définitive du système des canaux » ; un astronome de Meudon disait à la même époque : « Le réseau de lignes droites est illusoire, et la lunette révèle à sa place une structure ondoyante de marbrures complexes, comme celle d'un échiquier informe. » Et dans un excellent ouvrage de haute vulgarisation paru l'an dernier, M. Danjon, de Strasbourg, après avoir résumé le débat autour des canaux, termine par ces mots : « Jetons un voile sur cette fâcheuse histoire, et revenons aux réalités. »

*
* *

Que la vie animale existe sur Mars, nous ne pouvons donc pas le nier ; et la présence d'une vie végétale rend l'hypothèse fort vraisemblable ; mais nous ne pouvons pas l'affirmer non plus, et, dans l'état actuel de la science astronomique, nous n'en avons jamais recueilli aucun indice. Même pour cette planète tant étudiée, la réponse à la question du début est négative. Sur aucun astre, par conséquent, autre que la Terre, aucune trace certaine de la présence d'êtres vivants n'a pu être constatée par les astronomes. Nous ignorons complètement si Dieu qui, selon la parole d'Isaïe, « n'a pas créé la Terre en vain, mais l'a formée pour qu'elle soit habitée », a daigné faire de même pour les autres planètes, si cette vie qui existe sur notre globe a pu prendre naissance et se développer ailleurs. Les objections que croient pouvoir nous faire je ne sais quels faux savants, au nom d'une hypothèse pseudo-scientifique, bien faciles d'ailleurs à réfuter au point de vue de la théologie, ne reposent donc, à l'heure actuelle, sur aucun fondement.

Pierre Humbert,
Professeur à la Faculté des Sciences de l'Université de Montpellier.

Saint Jean de la Croix

DOCTEUR MYSTIQUE

Il existe d'excellentes biographies de saint Jean de la Croix où les détails nombreux et précis abondent. Nous n'exposerons donc pas, dans ce court article, ce qui constitue le côté purement matériel de la vie du grand Docteur. Nous étudierons seulement *la vie en fonction de la doctrine*, puis *la doctrine* elle-même. Deux points vont d'abord fixer notre attention : quelles influences intellectuelles subit Jean de la Croix dans les milieux où s'écoula son adolescence studieuse? Quelle fut la physionomie morale du Saint?

*
* *

Nous savons qu'en 1564, Jean de la Croix, après avoir mené à Fontiveros, son pays d'origine, puis à Medina del Campo, une vie pénible par sa pauvreté, arriva à Salamanque où il se fit inscrire, comme élève, à l'Université de cette ville[1]. Là, il fut mêlé, durant plusieurs années, à la vie littéraire et philosophique de son temps.

Il est difficile de fixer la chronologie et l'ordre de ses études, mais nous pouvons considérer quelques-unes des directions intellectuelles qui s'offrent à lui. Le voici, par exemple, qui s'initie aux classiques latins. Un travail superficiel ne lui suffit pas, semble-t-il ; c'est le génie même de la langue qu'il veut pénétrer. Et il importe de noter « que l'on chercherait vainement, en la manière de Jean de la Croix, le résidu déclamatoire que laisse une formation latine mal entendue[2] ». Plus tard sainte Thérèse aimait à appeler son collaborateur de la réforme « le petit Sénèque ». Elle faisait allusion à la petite taille du saint et à sa prudence proverbiale, mais peut-être aussi à sa manie de citer des maximes et à son admiration pour Sénèque. Quoi qu'il en soit, nous voyons Jean de la Croix,

1. Ce fait a été vérifié sur place : le Saint est immatriculé sur les registres de l'Université Salmantine. On y lit : Juan de Santo Mathia, del monasterio de Nuestro Senor San Andrès, natural de Hontiveros.

2. Baruzi, *Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, p. 107.

dans son étude sur les *biens moraux*[1], témoigner toute l'estime qu'il éprouve pour « les philosophes, les sages et les princes de l'antiquité païenne qui louèrent les vertus et en conseillèrent la pratique, bien qu'ils fussent païens... Et c'est pourquoi Dieu qui protège tout ce qui est bon, les en récompensait. Il prolongeait leur vie, leur donnait honneur, domination et paix. L'histoire des Romains nous le montre, car ce peuple vivait de justes lois, et Dieu leur soumis, pour ainsi dire, le monde entier ». Jean de la Croix paraît donc avoir compris ce qu'il y eut d'essentiel dans la grandeur de Rome. Il retrouve l'esprit romain dégagé de tout le factice dont on a voulu depuis l'affubler.

Si nous savons peu de chose sur les études helléniques de notre saint, nous avons, en revanche, la certitude qu'il s'initie à l'esthétique de son temps. Le *Cortegiano* de Castiglione, lui montrait l'âme épurée par la philosophie et se repliant sur elle-même par une sorte de contemplation prolongée. Jean de la Croix excellera, lui aussi, dans ce travail d'introspection et d'analyse profonde ; mais sa contemplation, d'un tout autre ordre, sera plus féconde parce que divine. Les poèmes bucoliques de *Garsilaso*, alors très lus, ont, eux aussi peut-être, laissé leur trace dans la technique littéraire du Saint. Ainsi pourraient s'expliquer le ton légèrement pastoral de la *Montée* et de la *Nuit obscure ;* nous n'avons là-dessus que des données peu certaines. Ce que nous pouvons affirmer, sans crainte d'erreur, c'est l'étude très spéciale que fit le docteur mystique, de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'une partie des œuvres de saint Augustin, du pseudo Denys, de Pierre Lombard et de Thomas d'Aquin. Nous retrouvons en effet, dans les ouvrages de Jean de la Croix, outre l'armature puissante de la scolastique, le passage dyonisien du rayon de ténèbres, quelques extraits des *Confessions*, mais par dessus tout, des citations constantes de la Bible. « Le texte biblique est intimement lié à l'œuvre de Jean de la Croix... Les témoignages confirment ici ce que l'étude des écrits eût suffit à nous faire deviner. Ils nous apprennent que Jean de la Croix faisait de la Bible sa lecture ordinaire, qu'il savait l'Ecriture presque entièrement de mémoire comme il était facile de s'en assurer en l'entendant faire.

1. *Montée du Carmel*, liv. III, c. XXVI.

dans les chapitres ou au réfectoire, des leçons improvisées, improvisations qui prolongeaient un travail intérieur. Le même témoin note que Jean de la Croix excellait à commenter l'Ecriture et, en particulier, le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, les Psaumes, les Proverbes. Un manuscrit fait allusion à ces entretiens spirituels où le saint expliquait jusqu'à trois ou quatre fois, et comme en des plans de croissante profondeur, le même Evangile ou le même psaume. Ce dernier renseignement est précieux, puisqu'il nous fait surprendre, à la source, la technique que nous retrouvons dans l'œuvre composée[1]. »

Le docteur mystique sait donc, avec art et originalité, incorporer les textes sacrés ou profanes, les fondre dans son œuvre et en tirer ainsi un ingénieux parti. Par là, il nous révèle une intelligence profonde et une faculté d'assimilation remarquable.

* * *

Je ne savais que Dieu! nous dit Jean de la Croix dans l'un de ses poèmes. Et cela résume toute sa vie. Un détaché, un mystique ; voilà sa note dominante.

Je ne savais que Dieu!

Formule profonde. Mais, savoir Dieu seulement, n'est-ce pas se confiner dans une sorte de rêve intérieur et, par là même, perdre plus ou moins la notion du sensible? Non. Comme nous, Jean de la Croix aimait le monde avec ce qu'il renferme de beauté concrète, mais il ne le comprenait pas comme nous. En vrai mystique, il le dominait, le dépassait, transcendait le sensible pour trouver Dieu sous l'écorce des choses. Des textes nous représentent le Saint, méditant sous les grands arbres des forêts castillanes, s'extasiant devant la splendeur d'un paysage, témoignant son admiration devant le spectacle grandiose et terrifiant d'une mer agitée. Derrière tout cela, à travers tout cela, il voyait Dieu.

Jean de la Croix avait donc, comme beaucoup d'intuitifs, un tempérament d'artiste. Capable de saisir les nuances les plus subtiles des choses et de la pensée, et de les exprimer avec une délicatesse de touche remarquable, il fut un écrivain et un poète de premier ordre. « Notre Docteur mystique, disaient en juillet 1913, les *Etudes car-*

1. Baruzi, *Le problème des citations scripturaires.*

melitaines, a introduit, dans ses traités l'art, et la poésie Non certes une poésie quelconque ; elle est, au contraire, pleine de vie céleste, nourrie de très hautes pensées, imprégnée de sentiment, ornée des traits heureux d'une imagination brillante et cependant contenue, ennoblie par les ardentes effusions d'un cœur embrasé d'amour divin... Ce qui ajoute encore à la beauté de ses écrits, c'est le ton qui varie en chacun d'eux selon le sujet traité : grave dans *la Montée du Carmel* ; plein de douce mélancolie dans la *Nuit obscure ;* pittoresque dans le *Cantique spirituel* ; ardent dans la *Vive flamme d'amour*... Nous concluons que la prose de Jean de la Croix est admirable, et ses vers certainement supérieurs à tous ceux qui existent en Castillan ».

Poète il le fut donc, et musicien aussi. L'on nous dit que lorsqu'il jouait d'un instrument, tout son être entrait en vibration. Peut-être percevait-il alors un écho des concerts célestes... La musique peut seule provoquer ces impressions riches et puissantes. Mais nous savons encore que sa sensilité morale égalait sa sensibilité d'artiste. Nous le voyons pleurer à l'oraison et durant la célébration des saints Mystères, consoler ses frères dans l'angoisse, secourir les âmes en détresse. Dur pour lui-même, il fut doux pour les autres, et quand Huysmans l'aperçoit, au bout du chemin « terrible, sanglant et les yeux secs », l'auteur de *En route*, comme toujours, exagère. Au reste, pouvait-il être dur, ce Mystique, qui chantait en de tels accents lyriques sa soif d'amour divin :

Où vous êtes-vous caché,
Mon Bien-Aimé, en me laissant dans les gémissements ?
Vous avez fui comme le cerf
Après m'avoir blessé ;
Je suis sorti après vous en criant, mais vous étiez parti.
Découvrez votre présence,
Que votre vue et votre beauté me fassent mourir ;
Considérez que la langueur d'amour
Ne peut se guérir
Que par la présence et par la figure de l'objet aimé...

Nous connaissons quelque peu maintenant les influences intellectuelles qui agirent sur Jean de la Croix ; nous connaissons l'homme. Abordons la doctrine.

*
* *

Pour avoir une notion de la pensée de S. Jean de la Croix, on peut se borner à l'étude de ses quatre grands traités : la *Montée du Carmel*, la *Nuit obscure*, la *Vive flamme d'amour*, le *Cantique spirituel*.

Les deux premiers traités doivent être examinés ensemble ; ils forment un tout qu'il serait malaisé de dissocier. Le Saint a condensé sa doctrine en un poème qu'il interprète ensuite, en l'appliquant d'abord à *lo activo* dans une partie de la *Montée*, et à *lo passivo* dans la *Nuit obscure*. En exposant l'argument de la *Nuit obscure*, le Docteur mystique annonce que par le commentaire des six dernières strophes du poème, il fera connaître « les admirables effets de la lumière spirituelle et de l'union d'amour avec Dieu ». Cette partie qui devait décrire, dans ses détails, la voie unitive, est malheureusement perdue. Pour la remplacer on a généralement recours à la *Vive flamme* qui remplit mieux ce rôle que le *Cantique spirituel*.

Dès le début de la *Montée*, le Saint nous donne quelques principes.

Dieu est un être infiniment simple ; l'homme un être complexe. Or, en un même sujet, ne peuvent subsister deux contraires. Donc l'homme doit se simplifier s'il veut s'unir à Dieu. Le travail de simplification s'accomplit par la purification des nuits : celle du *sens*, et par la nuit, plus obscure encore, de l'*esprit*.

Qu'entend le Docteur mystique par nuit obscure ?

Il s'en explique dès le début. L'âme doit tendre à l'union divine ; elle devra donc, pour parvenir au but, franchir la distance qui la sépare de Dieu. La route est semée d'épreuves que Jean de la Croix appelle *nuits* parce que l'action divine, liant dans une certaine mesure les facultés sensibles pour les soumettre à l'esprit, et empêchant l'esprit de raisonner, celui-ci se trouve dans une sorte d'obscurité. D'un côté, il ne peut plus discourir comme autrefois et, de l'autre, la lumière de la contemplation qu'il reçoit, est si faible et si crucifiante, qu'il se croit plongé dans les plus épaisses ténèbres.

La première nuit, celle du sens, est destinée, comme son nom l'indique, à nous détacher de tout le sensible ; la se-

conde, celle de l'esprit, nous détache des consolations spirituelles et de tout amour propre.

Parlons de la nuit du *sens*. « Dieu, dit Jean de la Croix, introduit d'abord l'âme dans la nuit sensitive afin de purifier la partie inférieure pour l'accommoder, l'assujettir et l'unir à l'esprit, et cela en l'obscurcissant, en lui interdisant son habitude de discourir[1].)).

C'est un état d'âme complexe, un mélange déconcertant de ténèbre et de lumière, de sécheresse et d'amour intense de Dieu à l'état latent et qu'il est difficile d'analyser sans tomber dans d'apparentes contradictions. Il faut lire Jean de la Croix lui-même à l'aide du fil conducteur que nous allons essayer de lui donner[2].

Trois éléments constituent cette épreuve. Le premier et le plus essentiel, est la *lumière de la contemplation infuse* que Dieu commence à communiquer à l'âme mais d'une façon secrète dont l'âme n'a pas conscience, et qui produit, pour cette raison, une impression douloureuse et angoissante. « C'est un commencement d'obscure et sèche contemplation qui demeure cachée à celui-là même qui en jouit... elle pousse l'âme au désir de l'isolement et de la quiétude, de façon que la pensée ne s'applique à aucun objet particulier et n'en éprouve plus l'envie[2] ». Cette contemplation latente — et c'est le second élément, — produit dans l'âme une *grande aridité*, non seulement dans les facultés sensibles qui sont privées de consolation, mais aussi dans les facultés supérieures qui ne peuvent plus

1. *Nuit*, liv. I, ch. IX.

1. Consulter, pour la marche à suivre, l'excellent article du P. PASCAL DU S. SACREMENT, O.C.D., dans le Dictionnaire de théologie catholique, fasc. LXII; puis, TANQUEREY, Précis de théologie ascétique et mystique, t. II, p. 890 et sq.; enfin les préfaces explicatives du chanoine HOORNAERT.

On peut analyser, ainsi qu'il apparaît dans notre tableau synoptique, les trois traités de saint Jean de la Croix :

LA MONTÉE DU CARMEL.	*Nuit active des sens.* *Nuit active de l'esprit* (Entendement). *Nuit active de l'esprit* (Mémoire). *Nuit active de l'esprit* (Volonté).
LA NUIT OBSCURE.	*Nuit passive des sens.* *Nuit passive de l'esprit.*
LA VIVE FLAMME D'AMOUR.	*L'âme purifiée par l'amour.* *Les touches d'amour.* *Conduite des âmes contemplatives.*

2. *Nuit*, liv. I, ch. IX.

méditer comme auparavant. L'oraison cesse d'être discursive et devient très pénible. Il en est de même de la pratique des vertus, les efforts qu'elle exige deviennent de plus en plus fastidieux.

Il importe pourtant de distinguer cette sécheresse purificatrice de la sécheresse causée par la tiédeur. Le saint Docteur nous fournit les critères de cette distinction[1]. *a*) On ne trouve pas plus de goût dans les créatures qu'en Dieu ; on en trouve même moins, tandis que les tièdes qui n'ont pas de goût pour les choses divines, en ont pour les choses de la terre. *b*) On garde habituellement le souvenir de Dieu accompagné d'anxiété, de sollicitude, de malaise : on craint de ne pas le servir assez bien, d'aller même à reculons à cause du manque de saveur dans les choses divines ; dans la tiédeur, au contraire, aucune sollicitude pour les intérêts divins. *c*) Enfin l'âme se trouve dans l'incapacité de méditer d'une façon discursive ; l'esprit ,en se simplifiant, ignore les raisonnements et les longs discours. Dieu se communique en acte de simple contemplation.

A cette aridité — et c'est le dernier élément de l'épreuve du sens — se joint un besoin douloureux et persistant d'une *union plus intime avec la divinité*. Ce désir, tout d'abord non senti, « se développe peu à peu et inspire une affection grandissante et plus vive sans que l'âme comprenne ni d'où, ni comment cela lui est venu. Elle ne se rend compte que d'une chose, c'est que cette flamme, cette ardeur augmente parfois au point qu'elle aspire à Dieu avec des angoisses d'amour... Or, c'est par cette sollicitude et ce souci que la contemplation entre dans l'âme et, avec le temps, lorsqu'elle a purifié partiellement le sens, l'amour divin commence à enflammer l'esprit. Avant cette heure, l'âme est un malade soumis à un traitement ; la nuit obscure n'est pour elle que souffrance et sèche purification de l'appétit[2] ».

C'est déjà un grand avantage que d'être introduit dans la contemplation passive, même obscure et douloureuse, Mais il y en a d'autres que Jean de la Croix appelle accessoires. Citons seulement la connaissance expérimentale de soi-même et de ses misères, la guérison des péchés ca-

1. *Nuit*, liv. I, ch. x.
2. *Nuit*, liv. I, ch. xi.

pitaux sous leur forme la plus raffinée[1]. Et notre grand Mystique, en psychologue averti, passe en revue tous les vices spirituels dont certains, avouons-le, nous paraissent bien légers. Mais pour ténues qu'elles soient, ces attaches sont un obstacle à l'union ; Dieu lui-même se charge de les faire disparaître. La nuit alors devient vraiment obscure, tragique et mystérieuse ; les sens demeurent secs et vides ; l'esprit, modelé jadis sur eux, ne sait où trouver son repos. C'est le chaos, chaos apparent, car au fond, il y a pour l'âme, en ce nouvel état, vie intense. Dieu se substitue peu à peu, insensiblement d'abord, puis plus profondément, à son activité première et essentielle. Mais l'âme ne le sait pas, ne le sent pas, elle n'a pas pris encore conscience de son trésor.

Quelle est la durée de ce traitement purificateur ?

Dieu seul le sait. D'ordinaire pourtant les âmes fortes sont purifiées, par ces souffrances d'une manière assez rapide et intense ; les faibles le sont plus lentement avec quelques retours aux consolations pour qu'elles ne se découragent pas. D'autres, plus languissantes, grossissent le troupeau de celles qui restent en route.

Autre question. Toutes les âmes qui parviennent à la sainteté passent-elles par la nuit purificatrice ?

Des auteurs de marque l'ont prétendu ; d'autres soutiennent une opinion opposée. Jean de la Croix, sur ce point, n'a pas aussi nettement qu'on le voudrait, formulé sa pensée. Pour notre part, nous croyons, après François de Sales, que Dieu dispose de moyens autres que les purifications passives pour conduire les âmes à la perfection. Des déceptions, des épreuves de santé, de fortune, les difficultés à vaincre dans la pratique rigoureuse de ses devoirs d'état, peuvent amener au même résultat. Nous concédons seulement que les purifications passives sont le plus court chemin pour atteindre le but.

Quoi qu'il en soit, cette première Nuit produit un dé-

1. Il faut lire avec quelle mordante ironie Jean de la Croix traite de l'avarice spirituelle « laquelle apparaît chez ceux qui ne trouvent pas, dans leurs exercices, la consolation qu'ils désirent et qui ne se lassent ni de recueillir des conseils, ni de parcourir des livres concernant leur état. Par surcroît, ils se chargent de médailles, de rosaires, d'images habilement travaillées... » Vous en verrez d'autres, poursuit le terrible Saint, « qui s'amusent avec des *Agnus Dei*, des reliques est des amulettes, comme des enfants avec des jouets ! » Combien d'âmes dévotes pourraient se reconnaître dans ce tableau pris sur le vif !...

pouillement de l'être en harmonie avec la définition de l'amour que donne notre Saint.

Qu'est l'amour ?

« L'amour, dit-il, c'est travailler à se dépouiller pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu ».

Le positif est ici corrélatif du négatif. A mesure que l'homme disparaît avec ses imperfections, Dieu comble le vide. « Retirez-nous de nous-mêmes et de toute la créature, dira en ce sens, un autre mystique, M. Olier, dans sa *Journée chrétienne*, mais consommez-nous dans votre sein d'où nous sommes sortis ». Les deux auteurs se rencontrent. Ils ne prêchent pas annihilation mais transformation et, lorsqu'ils prient Dieu de les anéantir (négatif), c'est pour qu'il les remplisse et les divinise (positif). Le rythme Paulinien, chez eux, se retrouve : *Exspoliate vos veterem hominem*, (négatif) et *induite novum* (positif). A qui ne concevrait pas ces choses la doctrine de Jean de la Croix, comme celle de l'Ecole française, resterait lettre morte[1].

Les tribulations de la Nuit des sens, si aiguës qu'on les suppose, ne sont pourtant pas les dernières que l'âme aura à subir pour accéder à l'union transformante, terme ultime de ses ascensions. Elles n'ont été qu'une préparation soumettant plutôt les sens à l'esprit que disposant l'esprit à l'union. Il reste, dans celui-ci, quelques tares du vieil homme. Pour purifier l'âme en son centre, la débarrasser de ses moindres fautes, la blanchir et la renouveler, il faut les terribles épreuves de la *Nuit de l'esprit*.

*
* *

Désirant analyser, dans la mesure du possible, le concept et les fruits de l'union transformante tels que les entend Jean de la Croix, nous ne décrirons pas dans son détail — ce qui serait d'ailleurs fastidieux — cette *Nuit passive de l'esprit*. Notons toutefois ses principales épreuves : les unes purifient l'intelligence, les autres la volonté.

1. C'est ce que ne semble pas avoir saisi M. Fabre (*Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, mai 1926), qui prend, dans un sens trop matériel, la théorie du P. de Condren sur le Sacrifice, et qui confond, d'autre part, le pessimisme Augustinien de l'Ecole française avec sa théorie, toute Paulinienne, de la mortification. Il y a là, deux points de vue différents.

« Dieu laisse l'entendement dans les ténèbres, la volonté dans l'aridité, la mémoire sans souvenirs et les affections perdues dans les douleurs et dans l'angoisse. C'est par la lumière de la *contemplation infuse* que Dieu produit cette purification, lumière *vive* en elle-même, mais *obscure* et *douloureuse* pour l'âme ignorante et impure[1].

La douleur est intensifiée ici par la rencontre du *divin* et de l'*humain* : le divin envahit l'âme pour la purifier et la déiformer ; l'humain, c'est-à-dire l'âme elle-même avec ses tares, éprouve l'impression d'une mort spirituelle par laquelle elle doit passer pour parvenir à la vie. Impression angoissante d'un homme sans appui, suspendu en l'air. Telles sont les images qu'on peut employer pour dépeindre les effets d'une lumière mystérieuse qui montre, d'un côté, la sainteté de Dieu et, de l'autre, le néant et les misères de l'homme.

Les souffrances de la volonté sont non moins indicibles que celles de l'intelligence. L'âme, se voyant privée de tout bonheur, demeure persuadée que c'est pour toujours ; son confesseur ne peut la consoler. C'est le supplice de la *délélection spirituelle*. Il y a des cas où elle ne peut même s'occuper de ses intérêts temporels, sa mémoire étant pleine de défaillances : c'est une *ligature des puissances* qui s'étend aux actions naturelles, une sorte de purgatoire anticipé. Mais c'est là une merveilleuse transformation car, écrit Jean de la Croix : « Si cette purification obscurcit l'esprit, c'est pour lui communiquer des lumières sur toutes choses ; si elle l'humilie et le rend misérable, c'est pour l'exalter et l'affranchir ; si elle l'apprauvit et le prive de toute affection naturelle, c'est pour le rendre capable de goûter divinement la douceur de tous les biens[2]. D'où une comparaison pour montrer l'intensité du travail divin : « Le feu, en s'attachant au bois le noircit d'abord, l'obscurcit, le sèche peu à peu, et consumant en lui tous les accidents contraires à la nature de la flamme, il le prépare à la combustion. Il le chauffe, le brûle, le rend aussi brillant que lui-même[3] ».

Ainsi Dieu transforme l'âme, la revêt de sa splendeur et lie ses puissances. Alors l'âme transfigurée ne peut plus

1. *Nuit*, liv. II, ch. v.
2. *Nuit*, liv. II, ch. IX.
3. *Ibid.*, liv. II, ch. X.

rien goûter que Dieu seul ; elle se soucie de la chair autant qu'un arbre d'une de ses feuilles qui tombe. La chair et les os peuvent être voués à des tortures indicibles, l'âme demeure inébranlable. Elle peut chanter, en toute vérité, la strophe de son poème[1] :

Dans les ténèbres, mais en sécurité,
Par l'escalier secret je sortis déguisée,
Oh ! l'heureuse destinée.
Dans les ténèbres et en cachette
De ma maison où régnait la paix.

*
* *

C'est avec la plus grande hésitation que Jean de la Croix aborde, dans sa *Vive flamme d'amour*, la description des états sublimes de l'union mystique. « J'avoue, écrit-il, éprouver en cela quelque répugnance. Il s'agit en effet de matière si intérieure et si spirituelle, qu'elle semble dépasser les ressources du langage humain[2] ». *Ici l'abîme s'ouvre !* disait Dante[3] en contemplant la Trinité. et certes, un tel mystère a des profondeurs insondables. C'est pourtant l'union intime de l'âme avec le Dieu trois fois saint que le Docteur mystique veut, en balbutiant, décrire.

Alors que Sainte Thérèse s'arrête assez longuement aux visions imaginatives et intellectuelles qu'elle analyse avec précision, Jean de la Croix ne s'y attarde pas. Mais les deux écrivains se rejoignent quand ils constatent que les ravissements deviennent extrêmement rares, s'ils ne cessent complètement, lors du mariage spirituel ou union transformante[4]. Cette union s'accomplit au *centre de* l'âme, et le Saint veut ainsi désigner, avec Louis de Blois, la fine pointe de l'intelligence et de la volonté, la source même des facultés.

1. *Nuit obscure*, 2e strophe, ch. XV. Traduc. Hoornaert.
2. *Vive flamme*, prologue.
3. *Paradiso*, XXXIII Canto.
4. En complétant sainte Thérèse par saint Jean de la Croix, on peut tracer ainsi les différentes phases de la contemplation :

CONTEMPLATION INFUSE.
- I. *Quiétude* { aride, suave.
- II. *Union pleine.*
- III. *Union extatique* { suave, crucifiante.
- IV. *Union transformante.*

Le contact divin qui se produit en ce centre mystérieux est alors brûlure, brûlure suave, plaie délicieuse. La blessure de l'âme s'épanouit en jouissance indicible. Et, comme en ce point intime de la blessure, se localise toute la sensibilité des délices, les paroles défaillent pour les faire comprendre.

C'est dans les deux premières strophes de la *Vive flamme* que Jean de la Croix décrit cette jouissance de l'âme, puis sa transformation en Dieu par l'amour, et c'est à l'Esprit-Saint, à l'esprit de Jésus qu'il attribue toute l'œuvre unifiante. Dans la troisième strophe, l'âme exalte son Epoux et le remercie des grandes faveurs accordées dans l'union. « Elle reconnaît que par cette union, elle reçoit de grandes connaissances sur l'Etre divin, toutes fruit de l'amour, et celles-ci ont enflammé, éclairé ses puissances et le sens naturel... Maintenant, tout son être ainsi éclairé et enflammé d'un nouvel amour, devient vraiment capable de connaître et d'aimer Celui dont elle a tout reçu[1]. »

Les expressions du Saint, pour décrire les effets de l'union, deviennent alors très fortes. « L'âme rayonne les perfections de Dieu », elle est transformée, « faite splendeur elle-même ». On peut la comparer « à l'air mêlé à la flamme qui brûle et transformée en elle[2] ». L'âme jubile en son centre de la jubilation même de Dieu, « des manifestations de joie que fait l'Esprit Saint », et l'union devient si étroite qu'il y a contact de « substance à substance ». Nous retrouvons ici, la note panthéistique exceptée, la doctrine des Ecoles germano-flamandes. En effet, Jean de la Croix prend soin de préciser que la « subtance de Dieu n'est pas la substance de l'âme », elle lui est seulement unie et devient Dieu par *participation*. Et c'est à juste titre que le Mystique, ainsi transmué, s'écrie :

> En m'immolant, ô Dieu !
> Vous avez changé la mort en vie.

Le vieil homme est dès lors abattu, une vie nouvelle apparaît, « tous les appétits de l'âme, ses puissances comme ses penchants et opérations, qui sont, selon la nature, des

1. *Vive flamme*, IIIe strophe. Prologue.
2. *Ibid.*, IIIe str., 2e vers.

causes de mort et de privation de vie spirituelle, se pénètrent de vie divine [1] ».

En cet état, l'intelligence est éclairée d'une lumière nouvelle, la volonté embrasée d'un nouvel amour, mais, chose remarquable, le degré d'amour surpasse souvent le degré de connaissanse. « Il y a en effet deux manières de connaître : l'une spéculative, l'autre expérimentale. Celle-ci a lieu lorsqu'on éprouve en soi le goût de la divine douceur et la complaisance de la volonté de Dieu qui agit directement sur notre volonté sans l'intermédiaire d'aucune image. Il y a émotion, expérience. S'il y a connaissance nouvelle, celle-ci n'est que l'intuition de l'émotion affective qui suit mais ne précède pas. Il est donc possible de comprendre peu de chose et d'aimer beaucoup, comme il est possible aussi d'avoir de vastes connaissances et d'aimer peu. On voit même souvent des personnes pieuses, peu favorisées du côté de l'intelligence, se trouver très douées du côté de la volonté. La foi infuse leur suffit pour satisfaire le besoin de science que requiert l'entendement, et Dieu se sert de cette vertu pour infuser en elles ou augmenter la charité, qui se traduit par des actes d'amour plus élevés sans que la connaissance suive la progression de la volonté[2] ».

L'âme, ainsi revêtue d'amour divin, est-elle, pour autant, fixée dans l'impeccabilité. En d'autres termes : l'union transformante confirme-t-elle l'âme en grâce ? « A mon avis, répond Jean de la Croix, l'âme ne peut être mise en possession de cet état, sans se trouver, en même temps, confirmée en grâce... Elle n'a plus à redouter tentation, ni troubles, ni chagrins, et oublie toutes ses sollicitudes et ses soucis[3] ». Sainte Thérèse n'est pas aussi affirmative : « Toutes les fois que je dis que l'âme est en assurance, cela doit s'entendre : aussi longtemps que la divine majesté la tiendra dans la main et qu'elle même ne l'offensera pas. Je sais du moins, à n'en point douter, que la personne en question, bien qu'arrivée à cet état et y persévérant depuis des années, ne se croit pas en assurance[4] ». Le langage de Sainte Thérèse semble plus conforme à la théolo-

1. *Vive flamme*, seconde strophe. Vers VI.
2. *Cantique spirituel*, str. XXVI.
3. *Ibid.*, str. XXII.
4. *Château*, 7e Dem., ch. II, p. 290-291.

gie, car nous savons que la grâce de la persévérance finale ne se peut mériter. Il faudrait donc, pour être assuré de son salut, une révélation particulière portant, non seulement sur l'état de grâce présent, mais encore sur la persévérance en cet état jusqu'à la mort. Cela, Jean de la Croix ne l'ignorait pas ; aussi peut-on interpréter son texte dans un sens large en disant que l'âme, tandis qu'elle est sous l'impression spéciale d'union transformante, et seulement durant cet état, ne peut pas déchoir...

Quoi qu'il en soit, l'âme ainsi transmuée et déiformée, n'attend plus que l'instant décisif qui, la délivrant de son corps de mort, achévera de consommer l'union dans l'éternel amour.

*
* *

Nous n'avons pu rendre adéquatement, en ces quelques pages, la pensée profonde de S. Jean de la Croix. Un exposé de ce genre, nécessairement superficiel, ne saurait faire ressortir toutes les nuances d'une œuvre aussi riche en aperçus spirituels, psychologiques et métaphysiques. Nous avons seulement cherché à dégager les points essentiels du système ; mais, pour bien apprécier la doctrine du grand écrivain mystique, il faut la lire dans son texte, la relire, la méditer, et, si Dieu le veut... la vivre.

Si l'on veut résumer en quelques mots la spiritualité de Jean de la Croix, « on dira que cet auteur désire enseigner ce que l'âme peut et doit faire soit pour correspondre à l'action mystique divine, soit pour s'y disposer. Selon lui, renoncement ne signifie pas seulement répression de l'appétit sensitif et de tout appétit désordonné, mais *négation* de l'appétit ; c'est là son *rien*, son *vide*. Jean n'exige pas la suppression de l'appétence, elle est impossible et d'ailleurs contre nature, il l'affirme. Il tend directement à faire dominer l'esprit par la *négation* de l'appétence, par le vide et le silence intérieur, par la *nuit*. Le procédé est radical : s'attaquer au fond, dénier à l'appétit son mouvement vital naturel, c'est la condition favorable, indispensable, d'après lui, à la domination effective de la vie surnaturelle ; le discernement dans l'usage des créatures, objets de l'appétit, s'en suivra par la logique même des cho-

ses. Telle est la spécialité de l'ascèse de Jean de la Croix, *tout* et *rien*[1] » :

Pour en arriver à aimer le tout,
Ne cherchez la satisfaction en rien.

Pour en arriver à tout savoir,
Ne cherchez le savoir en rien.

Pour en arriver à tout posséder,
Ne cherchez la possession de rien...

Sans doute, cette doctrine est dure. Mais comme le fait remarquer M. Hoornaert, dans sa belle préface de la *Montée*, il y a moins ici réalité qu'apparence. « Nous ne pouvons établir un parallèle entre Jean de la Croix et François de Sales. Il ne serait pourtant pas impossible de prouver que le fond de leur enseignement est identique. Notre-Seigneur a dit : *Jugum meum suave est*, et, interprètes d'un même amour, S. Jean de la Croix a fait ressortir le joug et S. François la suavité. L'évêque de Genève est aussi exigeant pour la mortification et le sacrifice, mais il appuie moins. On peut dire que, d'un côté, il y a persuasion, de l'autre, inflexible logique ». Mais s'il se trouve diverses modalités dans la présentation de la spiritualité, rappelons-nous toujours qu'il n'y a qu'une doctrine spirituelle, parce qu'il n'y a qu'un dogme, et que cette doctrine, pour tous les Ecrivains de toutes les Ecoles, se résume en deux mots : amour et sacrifice.

Jean GAUTIER.

1. P. PASCAL DU S. SACREMENT; art.: Jean de la Croix du Dict. de théol. cathol.

La Perte de la Foi

Cette étude vise uniquement à présenter dans une vue d'ensemble, quelques considérations théologiques purement spéculatives sur les différentes manières dont la Foi s'en va ou commence à s'en aller d'une âme croyante et chrétienne. Rapprochées les unes des autres, ces considérations s'éclaireront mutuellement et pourront aider l'esprit à se garder des confusions regrettables en elles-mêmes, comme le sont toutes les confusions, fussent-elles d'ordre spéculatif. Elles pourront aider le prêtre et l'apôtre à se préserver de confusions qui, chez lui, seraient de plus préjudiciables au succès de ses entrepriss. Parce que avant tout spéculatives, parce que relatives à la foi, ces pages ne seront pas déplacées dans une revue de doctrine comme l'est la *Revue Apologétique*. Elle y seront plus à leur place que dans une revue d'ascétique ou de pastorale. La foi à préserver dans les âmes, la foi à défendre, la foi à faire rentrer dans les esprits d'où elle s'en va, la foi à faire renaître, là où elle est morte, tel est l'objet sous-jacent de ces pages. N'est-ce pas aussi la raison d'être principale de toute la Revue Apologétique ?

Les mots perte de la foi, comme le mot foi lui-même, comportent des sens muliples qu'il est bon tout d'abord de rappeler.

La foi, c'est en premier lieu cette vertu infuse, essentiellement surnaturelle, principe de toute justification et base de toute vie chrétienne. Chasser de son âme cette disposition que Dieu lui-même y a mise c'est simplement perdre la foi. La foi, c'est encore une habitude acquise, une facilité résultant de nos actes passés, à faire dans l'avenir de nouveaux actes de foi. Laisser tomber, perdre cette facilité que nous avions gagnée, c'est encore perdre la foi. La foi, s'est en troisième lieu la vie de foi, c'est la conformité au moins pour l'ensemble et les grandes lignes de la vie, avec les croyances. Cesser de vivre de sa foi, vivre comme si l'on ne croyait plus, n'est-ce pas aussi, et dans un sens nouveau, une certaine perte de la Foi? La foi, c'est enfin l'adhésion à l'Eglise catholique romaine, c'est la soumission volontaire

et complète de l'esprit à tout ce que cette Eglise nous donne comme révélé de Dieu. S'être séparé de Rome, avoir cessé de faire de l'infaillible autorité ecclésiastique la règle de ses croyances, c'est souvent ce que l'on veut encore désigner quand on parle de la foi perdue.

La foi, dans toute la plénitude de son rayonnement, renferme et la vertu infuse, et l'habitude acquise, et la préoccupation de conformer en général les actes aux croyances, et la reconnaissance de la souveraine autorité doctrinale de l'Eglise et du Pape en tout ce qui touche aux vérités qui, d'une façon ou de l'autre, sont l'objet de la foi. Perdre l'un ou l'autre de ces quatre éléments qui normalement se tiennent et s'appellent, c'est perdre quelque chose de la foi, c'est dans une certaine mesure, et pour dire au plus court, perdre la foi. Mais s'ils ont ensemble des rapports très étroits, ils peuvent, même chez l'adulte, exister les uns sans les autres. La vertu infuse de foi peut réellement exister au fond d'une âme sans l'un ou l'autre, et même peut-être sans la totalité des trois éléments qui lui devraient faire cortège. Tel est le cas de celui qui baptisé dans son enfance, a été ensuite élevé en dehors de l'Eglise catholique, ou même en dehors de toute vie et de toute influence chrétiennes. Il peut, de l'avis de tous, s'il ne rejette par un acte positif et conscient, l'autorité de Dieu révélateur, garder la vertu proprement dite de foi, et cependant n'être ni catholique romain, ni chrétien pratiquant, ni même avoir l'habitude de faire des actes de foi à aucun des mystères de notre religion.

Chez l'adulte élevé dans l'Eglise catholique, la vertu de foi peut-elle survivre à la disparition de ces mêmes éléments ? Peut-elle survivre à la vie de la foi ? Peut-elle survivre à l'habitude acquise de croire ? Peut-elle même survivre à la reconnaissance officielle de l'Eglise romaine ? En d'autres termes, et pour ramener à l'unité la question : la foi proprement dite, la vertu surnaturelle de foi existe-t-elle encore en des âmes de baptisés dans tous ces cas où l'on parle pourtant de la perte de la foi? C'est à cette question, avant tout spéculative, que nous voudrions directement répondre. Et, puisqu'il s'agit de question spéculative, la réponse sera nécessairement théorique. Heureux serions-nous cependant si, en passant, nous pouvions plus ou moins indirectement suggérer des directions pra-

tiques à ceux que préoccupent à juste titre les problèmes éminemment pastoraux de la préservation de la foi chez les croyants, et du retour à une foi plus complète et plus vivante de tous ceux qui plus ou moins complètement paraissent l'avoir perdue.

Deux parties se partagent naturellement cette étude :

1° Comment, et à quelles conditions disparaît de l'âme chrétienne la vertu proprement dite de foi ?

2° Les autres pertes de la foi, disparition de l'habitude acquise, évanouissement de la vie chrétienne, rejet de la règle de foi catholique peuvent-elles se produire, sans que, par le fait même, soient réalisées toutes les conditions nécessaires à la perte de la foi proprement dite ?

Ou en d'autres termes et en raccourci :

I. Perte réelle de la vertu de foi.

II. Perte apparente et survivance possible de la vertu de foi.

I. *Perte réelle de la vertu de foi.*

Comment se perd la vertu de foi ? Toutes les théologies au traité de la foi, ou au traité des vertus posent la question. Toutes y répondent, mais leurs réponses n'ont pas toujours la précision souhaitable en pareille matière. et pourtant, si l'application des principes peut être délicate, n'est-ce pas une raison de plus de les formuler eux-mêmes avec la plus grande justesse, et la plus grande netteté possibles ?

Rappelons d'abord l'enseignement formel du Concile de Trente. D'après lui, la vertu de foi peut se perdre, contrairement à ce que soutenaient certains protestants, mais elle ne se perd pas comme la vertu infuse de charité par n'importe quel péché mortel. Pour la chasser de l'âme où Dieu l'a mise avec les autres vertus infuses, au moment de la justification, il faut, ce que le Concile appelle après saint Thomas, le péché d'infidélité. Cet enseignement relatif à la perte de la foi, bien que donné incidemment, et dans un passage qui vise directement la perte de la grâce sanctifiante est cependant suffisamment net : « Asserendum est, non modo infidelitate per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gra-

tiam amitti »[1]. « Il faut affirmer que la grâce sanctifiante reçue en la justification se perd non seulement par le péché d'infidélité qui fait perdre la foi, mais aussi par tout autre péché mortel qui ne détruit pas la foi. » Et sur le point particulier qui nous occupe, le canon 28e fait écho à la déclaration, qu'il complète : « Si quis dixerit amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva, anathema sit. »[2] « Si quelqu'un dit que la disparition de la grâce sanctifiante entraîne toujours la disparition de la foi, ou que la foi qui reste n'est pas une vraie foi, qu'il soit anathème. » Ainsi, d'après le Concile, tout péché mortel ne fait pas disparaître la vertu de foi, comme il fait disparaître la vertu de charité. Pour enlever la foi de l'âme, il faut un péché contre la foi, et encore n'importe quel péché contre la foi n'est pas suffisant, il faut le péché d'infidélité. L'infidélité c'est un genre qui comporte plusieurs espèces. Pour le chrétien élevé dans la foi catholique, il ne peut être question de l'infidélité proprement dite, du refus coupable d'accepter la foi, puisque par le fait de son éducation il croit déjà. L'infidélité dont il s'agit, c'est, ou le péché d'apostasie, c'est-à-dire le rejet coupable et complet de tout le contenu de la révélation, ou le péché d'hérésie, c'est-à-dire le rejet coupable, mais partiel seulement, de la vérité révélée. Le Concile ne nous le dit pas en propres termes, mais de ses enseignements nous pouvons déjà inférer que pour enlever la foi de l'âme, il faut un péché grave qui soit en opposition directe avec l'objet formel de cette vertu, un péché qui contredise l'autorité toute spéciale du Dieu révélateur incapable de se tromper et de nous tromper. Ne font donc pas disparaître la foi, bien qu'ils chassent de l'âme la charité, les péchés graves d'omission, quand ils n'ont pas la malice de l'hérésie, les péchés graves contre le devoir de manifester sa foi, les fautes de respect humain, les imprudences gravement coupables qui mettent en danger notre foi, les scandales directs ou indirects qui peuvent être préjudiciables à la foi de nos frères, même la propagande antichrétienne si son point de départ n'est pas l'hérésie. Toutes ces manières de pécher ne sont pas la négation de l'autorité du

1. Concile de Trente, session VIe, ch. 15e.
2. Concile de Trente, session VIe, canon 28e.

Dieu révélateur. Refuser ou cesser de le croire quand on sait qu'il parle détruirait la foi ; refuser de l'écouter sans pour cela cesser de croire à l'exceptionnelle autorité de sa parole ne supprime pas la foi proprement dite.

Le cardinal Jean de Lugo, qui vivait moins d'un siècle après le Concile de Trente et dans un pays où l'autorité de l'Eglise était moins mise en doute qu'elle ne l'est aujourd'hui chez nous, se demande[1] quelle faute fait perdre l'habitude infuse de la Foi. Pour répondre, il soulève et discute une série de questions secondaires très suggestives. D'après lui, ne suffisent pas à faire perdre la vertu de foi, ni le péché purement *extérieur* d'hérésie, ni le péché d'infidélité ou d'hérésie provenant d'une *ignorance* même gravement coupable de l'origine divine de la vérité rejetée, ni même le mépris de l'autorité doctrinale de l'Eglise au moins dans certains cas. Sur ce point tout spécial, sa cinquième sous-question et la discussion qui la suit sont particulièrement intéressantes. Est-ce perdre la foi, dit-il, que d'adhérer à une vérité définie en fait par l'Eglise et que par erreur l'on s'imagine en opposition avec ses définitions. Il y a des cas, répond-il, où croire en ces conditions peut être un véritable acte de foi, et d'autres cas où croire en ces conditions serait perdre la foi, parce que commettre la faute formelle d'hérésie. Croire en ces conditions est, dit-il, un acte de foi véritable quand on est insuffisamment instruit de l'autorité doctrinale de l'Eglise, et que l'on a par ailleurs la certitude que la doctrine à laquelle on adhère est révélée de Dieu. Au contraire, toujours d'après lui, c'est perdre la vertu de foi que de croire en de telles conditions quand on est suffisamment informé de l'autorité de l'Eglise. De tout cet enseignement de Lugo, il nous suffira de retenir que toute faute grave contre la foi, même toute hérésie ne fait pas nécessairement disparaître cette vertu. C'est bien par l'hérésie ou l'apostasie qu'elle se perd, mais encore est-il que l'hérésie ou l'apostasie pour avoir ce résultat doivent se présenter avec certains caractères sur lesquels il institue une longue, subtile et très intéressante enquête.

De cette enquête nous emprunterons les conclusions à l'un de ses confrères en religion, plus rapproché de nous et qui paraît sur ce point l'avoir étudié de près et utilisé

1. De Virtute Fidei divinae. Disp. XVII, Sectio IV et V.

avantageusement, le Cardinal Camille Mazzella[1]. Pour enlever la foi de l'âme, dit-il en substance, le péché d'ignorance volontaire ne suffit pas, ni l'erreur matériellement hérétique provenant d'une ignorance coupable. Il faut un péché qui nous mette en opposition avec l'objet formel de la foi. Il faut le rejet intérieur et volontaire d'une vérité révélée et connue comme telle. Des fautes contre la foi et qui dénotent chez leurs auteurs plus de malice que l'hérésie même ne font pas perdre la foi, précisément parce qu'elles ne vont pas contre son objet formel. Ce serait le cas d'un mauvais catholique qui par intérêt ou par haine pousserait les autres à l'hérésie, sans commettre lui-même *intérieurement* la faute qu'il veut faire accomplir aux autres. « Si quis non discedens interius a fide, ex odio vel humana ambitione alios in heresim inducat, potest contra ipsam fidem gravius peccare quam si ipse solus fieret hereticus ; et nihilominus per illud gravius peccatum non amittit fidem. » Si quelqu'un, sans intérieurement rejeter les vérités de foi, par haine ou par ambition tombe *extérieurement* dans l'hérésie, et cherche à y faire tomber les autres, il peut pécher plus gravement que s'il tombait seul dans l'hérésie formelle intérieure, et cependant par ce péché plus grave, il ne perd pas la foi. »[2] Et en une note très intéressante et faite de citations empruntées à de Lugo, Mazzella explique comment certains doutes contre la foi, certains refus de faire des actes de foi, peuvent ne pas avoir la malice de l'hérésie, et conséquemment ne pas faire perdre la foi. C'est ce qui arrive pour tous les doutes qui ne mettent pas en cause l'exceptionnelle autorité de Dieu révélateur. C'est ce qui arrive pour tous les refus d'acte de foi qui seraient dans le même cas. Ainsi, dit-il, ce n'est pas perdre la foi, ce n'est même pas pécher contre la foi (de Lugo ajoute *gravement*) que de refuser son assentiment positif après avoir entendu l'exposé des motifs de crédibilité, si on le refuse soit parce que le précepte de faire l'acte de foi étant un précepte *positif*, n'oblige pas continuellement, soit pour appliquer immédiatement son attention à autre chose, soit pour ne pas se fatiguer davantage à ce moment-là, soit pour voir s'il n'y aurait pas d'autres motifs de crédibilité plus forts encore

1. De Virtutibus infusis. Disp. I, artic. XI.
2. Ouvrage cité, 3e édition, n° 234.

que ceux que l'on connaît, soit pour examiner ceux-ci avec plus de soin, soit enfin pour faire l'acte de foi avec plus de calme et dans des conditions plus favorables à la tranquillité de l'esprit. De même, ajoute-t-il, ce n'est pas perdre la vertu de foi, bien que ce soit pécher gravement contre les préceptes qu'elle impose, que de refuser, pour des motifs étrangers à l'autorité de Dieu révélant de faire des actes de foi que l'on sait gravement prescrits. Ainsi ceux qui le feraient pour ne pas se déconsidérer auprès de leurs amis ou pour ne pas nuire à leurs intérêts temporels. (De Lugo exige de plus — pour que le péché d'infidélité soit alors évité, que le refus ne soit qu'un délai.)

Les Cardinaux Jésuites, Jean de Lugo et Camille Mazzella, bien qu'ils aient été quelque peu choisis, et n'aient pas été pris au hasard, ne sont cependant invoqués qu'à titre d'exemples pour montrer que, de l'avis de théologiens de renom du XVII^e^ et du XIX^e^ siècles, la brève formule du Concile de Trente ne donne pas sur la question qui nous occupe, le dernier mot de la réponse, pas plus que saint Thomas ne l'avait donnée dans un article bien connu[1] et que l'on pourrait être tenté d'invoquer contre nous : « Utrum qui discredit unum articulum fidei possit habere fidem informem de aliis. » Celui qui ne croit plus un article de foi peut-il avoir encore la foi informe relativement aux autres ? Et saint Thomas répond par la négation : celui qui refuse de croire même sur un seul point est hérétique et perd toute foi : non habet habitum fidei neque formatæ, neque informis. » Il veut dire que l'hérésie, bien qu'elle ne soit qu'un rejet partiel de l'objet matériel de la foi, détruit cette vertu comme le fait l'apostasie, parce que comme l'apostasie elle s'attaque à l'objet formel. Saint Thomas, pas plus que ne le fera le Concile de Trente, ne détermine et ne cherche à déterminer en cet article quels caractères doit révéler cette hérésie ou cette infidélité pour produire son effet, et faire disparaître la foi même informe. Les deux exemples de Lugo et de Mazzella, auxquels on nous reprochera peut-être de nous être trop longuement arrêtés, nous montrent au moins que s'il n'y a pas lieu comme le fait Vasquez d'esquiver l'enseignement

1. IIa IIae, quaestio V^e^, art. III^e^. Pour l'interprétation plus complète de ce passage de S. Thomas, voir R. Ap., tome 41^e^, p. 77, 15 octobre 1925.

du Concile, s'il n'y a pas lieu de le contredire et de contredire du même coup saint Thomas, il y a lieu de commenter et de préciser l'un et l'autre.

Ces théologiens qui complètent saint Thomas plutôt qu'ils ne le contredisent, me paraissent en somme ramener à trois les conditions requises pour qu'une faute puisse faire perdre véritablement la vertu infuse de foi. Pour qu'elle aboutisse à ce résultat, il faut que l'hérésie ou l'apostasie constitue une faute *subjectivement grave*. Il faut qu'elle ait vraiment la malice spécifique de l'*infidélité*. Il faut enfin qu'elle ait cette malice non seulement dans l'acte extérieur de la faute, mais au fond même de l'âme dans la faute *intérieure*. La formule n'est ni de l'un ni de l'autre, mais elle me paraît condenser tout ce qu'il y a d'essentiel dans les conclusions de leurs disputes. Et voici ce que nous voulons dire par là.

D'abord, une faute, si gravement hérétique qu'en soit la matière, ne saurait détruire la foi, si par défaut d'advertance ou de consentement, si par imperfection de l'acte humain, elle n'est subjectivement que *vénielle*. S'il faut un péché grave pour enlever la charité surnaturelle, un péché véniel ne saurait enlever la foi qui en est le fondement. Le fondement n'est pas plus facile à déraciner que le faîte à effondrer.

En second lieu, une faute contre la foi, si grave qu'on la suppose, si elle n'a pas la malice de l'*infidélité*, si elle n'atteint pas, ou ne met pas en question l'exceptionnelle autorité de Dieu révélateur, ne peut non plus éteindre la foi dans une âme.

Enfin, un chrétien garderait au fond de son âme la vertu de foi, si par haine de tel ou tel supérieur ecclésiastique, si encore pour s'attirer la faveur du pouvoir civil il affichait *extérieurement*, ou même propageait par malice des idées hérétiques qu'au fond il ne partage pas, ou se vantait de doutes qu'il n'a pas.

Hérésie proprement dite, hérésie gravement coupable, hérésie intérieure, et non seulement simulée, telles sont d'après les enseignements tirés de nos deux théologiens, les trois conditions *simultanément* requises pour la perte de la vertu surnaturelle de foi.

En des termes un peu différents, un autre théologien jésuite et cardinal lui aussi, Louis Billot, expose de façon

très nette[1] une doctrine qui en réalité ne me paraît pas différente bien que la question posée par lui ne soit pas tout à fait la même. L'hérésie qui empêche, nous dit-il, d'appartenir à l'âme de l'Eglise, c'est l'hérésie formelle. A cette hérésie formelle il oppose une certaine hérésie matérielle qui peut nous mettre ou nous faire mettre hors du corps de l'Eglise, mais sans nous empêcher cependant d'appartenir à son âme, par conséquent sans nous priver de la charité surnaturelle et à plus forte raison de la vertu infuse de foi. « Possunt, (heretici materiales) pertinere voto ad Ecclesiæ corpus, et alias habere conditiones requisitas ad salutem.» Les hérétiques matériels « peuvent avoir le désir implicite d'appartenir au corps de l'Eglise, et toutes les autres conditions requises pour faire son salut, » donc, pour appartenir à l'âme de l'Eglise, puisque sans cela le salut serait impossible. Et ce qui est surtout intéressant dans ce passage de Billot, c'est la définition qu'il donne de ces fameux hérétiques matériels dont il vient de parler. Pour lui, le péché matériel d'hérésie qui ne détruit pas la foi ne consiste pas à nier une vérité définie par l'Eglise comme révélée et que l'on ne croit pas avoir été ainsi définie, le péché matériel consiste à rejeter l'autorité suprême de l'Eglise que l'ignorance invincible empêche de bien connaître.

En somme, pour perdre la vertu de foi, est nécessaire et suffisant un péché formellement grave d'hérésie intérieure, un acte pleinement humain par lequel on refuse de croire une ou plusieurs vérités révélées de Dieu, et *connues comme telles*. Normalement, dans le plan de Dieu, les vérités révélées nous sont proposées par l'Eglise Romaine, norme infaillible de la foi divine. Ce rôle de l'Eglise une fois connu, rejeter sciemment l'un des dogmes qu'elle nous impose, c'est perdre la foi puisque c'est rejeter une vérité révélée et connue comme telle. Il en est ainsi du moins tant que le rôle et l'autorité exceptionnelle de l'Eglise Catholique ou l'ancien Catholique qui se soustrait à l'autorité doctrinale de l'Eglise, prenne rang parmi les hérétiques purement matériels que nous a définis le Cardinal Billot? C'est une question qui se représentera bientôt devant nous. Qu'il nous suffise pour le moment d'avoir ap-

1. De virtutibus infusis, 3e editio, thesis XXIII.

pris des trois théologiens éminents qui nous ont précisé la définition de Trente, et d'enregistrer pour nous en souvenir le moment venu, que seule l'hérésie formelle, intérieure, et subjectivement mortelle peut détruire dans les âmes des justes la vertu infuse de foi.

Cette première étude sur la perte de la foi et surtout sa conclusion bien motivée, nous met à même de rechercher maintenant, avec plus de chances de succès, si quand a disparu la facilité de croire, si quand a complètement cessé la vie de la foi, si, même quand s'est opérée la rupture d'avec l'Eglise romaine, la vertu surnaturelle de foi, base indispensable de la justification, première semence du salut, ne resterait pas, ou du moins ne pourrait pas quelquefois rester au fond de l'âme, comme une pierre d'attente, comme un germe d'espérance sinon pour la vie présente, du moins pour la vie future.

II. — *Perte apparente et survivance possible de la vertu de Foi*

La vie de foi, l'habitude acquise de faire des actes de foi à la parole révélée, la soumission totale de l'esprit à la suprême autorité doctrinale de l'Eglise peuvent-elles disparaître sans qu'ait été commise la faute intérieure et formellement grave d'hérésie ou d'apostasie proprement dites, indispensable à la perte de la foi ? C'est en ces termes que se pose maintenant la question. Et par le fait même de cette forme nouvelle que notre première étude permet de lui donner, nous nous trouvons plus rapprochés de la réponse.

1° Et tout d'abord la vertu de foi survit-elle, peut-elle survivre à la disparition de la vie de foi? Sur ce premier point, la réponse ne souffre aucune difficulté. Il est incontestable que la vertu de foi peut souffrir et souffre le plus souvent de la disparition de la vie de foi. Vivre de sa foi, c'est le meilleur moyen de la fortifier, et n'en plus vivre, la rendre inutile, c'est s'exposer à la perdre à plus ou moins longue échéance, mais ce n'est pas la perdre par le fait même. Encore cette première affirmation sur le danger que crée pour la foi elle-même la disparition de la vie de

foi comporte-t-elle quelques atténuations ? Chez certains mauvais croyants qui volontiers continuent de croire et plus volontiers encore continuent et sont disposés à continuer de ne pas pratiquer, la foi est d'autant moins en danger qu'elle coûte moins et provoque moins d'efforts. Foi purement platonique, attitude exclusivement intellectuelle, elle est à l'abri des difficultés de croire qui pour d'autres plus sincères et plus vraiment hommes résulteraient des difficultés de pratiquer ; mais il serait d'ailleurs inutile de chercher à exploiter cette remarque, et nous n'avons nullement besoin de nous appuyer sur elle pour affirmer hardiment que la vertu de foi peut survivre même très longtemps et survit ordinairement au moins quelque temps à la simple disparition de la vie de foi. C'est la foi informe dont parlent tous les théologiens. C'est cette foi qui n'agit pas dont parle le poète : « La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère ? » L'indifférence pratique, hélas ! trop répandue dans les foules même baptisées, même élevées chrétiennement, même habituées jadis à la fréquentation des sacrements, n'a besoin pour s'expliquer ni du péché bien caractérisé d'apostasie, ni même de l'apostasie partielle qu'est le péché d'hérésie. La disparition de la vie de foi ne s'explique-t-elle pas suffisamment chez beaucoup par l'attrait des honneurs, de la richesse et des plaisirs ? Elle s'explique chez d'autres, dont l'esprit reste élevé et dégagé de la matière, par la fascination des études purement humaines qui peuvent absorber la vie tout entière et ne laisser ni place aux préoccupations religieuses, ni temps aux pratiques de même ordre. Et ces concupiscences qui séduisent, et ces études qui absorbent peuvent cependant ne pas mettre sur la voie de nier formellement, ou même de mettre sérieusement en doute aucune des vérités données par l'Eglise comme révélées de Dieu. La foi dont on ne vit plus, c'est une foi diminuée, mais c'est encore la foi, la vraie foi. La disparition de la vie de foi a bientôt fait de chasser de l'âme la vertu de charité. Elle ne suffit pas à en chasser la foi.

2° A vivre de notre foi, notre foi s'affermit ; à faire des actes de foi, nous gagnons une facilité que leur répétition augmente sans cesse à faire de tels actes dans l'avenir. La répétition des actes de foi nous rend plus facile pour l'avenir de croire aux vérités révélées, de soumettre de plus en

plus complètement notre esprit à Dieu qui révèle. Cette facilité gagnée par nos actes sur l'indiscipline native de notre intelligence c'est l'habitude acquise de la foi, c'est encore, quoi qu'en disent certains théologiens, une vertu de foi, mais bien distincte de la vertu infuse. Celle-ci vient de Dieu, l'autre est notre œuvre ; celle-ci est une simple puissance, l'autre est une facilité qui s'ajoute à la puissance et la pousse à l'action. Cette habitude acquise par nous peut-elle disparaître sans que la vertu infuse soit elle-même détruite, sans qu'il y ait perte réelle de la foi ? c'est-à-dire pour que notre habitude acquise nous quitte, est-il besoin que soit commise par nous une faute grave d'infidélité ? Il ne le paraît pas, et c'est même le contraire qui ressort d'une étude attentive des faits. L'habitude acquise de foi, comme toutes les autres habitudes acquises, peut d'abord disparaître par le non-exercice. Si l'on cesse d'en faire des actes, elle diminue peu à peu et finit à la longue par disparaître entièrement, mais l'omission de l'acte de foi, même coupable, peut ne pas impliquer la malice de l'hérésie ; cette omission peut se prolonger indéfiniment sans qu'ait été commis le péché grave et bien caractérisé indispensable à la perte de la vertu de foi. L'habitude acquise peut aussi disparaître chassée de l'âme par des habitudes en sens contraire qui petit à petit, et comme en tapinois viennent prendre sa place. Sans aller directement contre l'objet formel de la foi, sans faire de vraies fautes d'hérésie ou d'apostasie, on peut, de façon plus ou moins consciente, plus ou moins coupable, laisser envahir son intelligence par des dispositions intellectuelles, par des préjugés, par des habitudes d'intellectualisme trop strict ou trop rigide, qui loin de faciliter l'acte de foi, le rendent pour un avenir plus ou moins prochain de plus en plus difficile et finalement presque impossible. Ces habitudes intellectuelles dont souffre la foi, sont celles précisément que l'apologétique vise à remplacer dans l'intelligence par des dispositions qui préparent au contraire l'acte de foi, en montrant qu'il est raisonnable. L'étude scientifique et méthodique des motifs de crédibilité vise à préserver ou débarrasser l'intelligence de ces mille difficultés de croire qui facilement s'implantent même dans les esprits les plus droits. De ces dispositions hostiles à la foi, l'on se constitue peu à peu l'esclave souvent par des fautes d'impru-

dence, ou de désobéissance. par des lectures dont on devrait s'abstenir, par des fréquentations et des conversations contre lesquelles on aurait besoin d'être bien en garde. Les parents qui confient leurs enfants à des maîtres incroyants, à des maîtres sournoisement hostiles surtout, les acheminent, qu'ils le veuillent ou non, vers cet état d'esprit qui fera périr sinon la vertu même de foi, du moins l'habitude acquise de croire. Et pour en venir là, point n'est besoin que ces maîtres dangereux soient des maîtres en matière philosophique et religieuse. Le danger pour être plus dissimulé n'en est pas moindre pour cela, s'ils enseignent l'histoire ou moderne, les sciences géologiques ou biologiques, voire même la politique comme Pie X vient de nous le rappeler en de retentissantes et opportunes interventions. Une telle disparition de l'habitude acquise de croire, qu'elle résulte de fautes personnelles ou de fautes des parents, ou de maladresses inconscientes et plus regrettables que coupables est toujours dangereuse pour l'avenir de la vertu de foi, elle met sur le chemin de l'hérésie et de l'apostasie qui la font perdre, mais parce qu'elle n'implique ni l'une ni l'autre de ces deux fautes, on doit dire que par elle-même elle ne détruit pas la vertu de foi. La vertu de foi peut lui survivre plus ou moins longtemps, et rien à priori ne nous autorise à fixer des limites à cette survivance.

3° Reste le point le plus délicat de la question. La vertu de foi peut-elle survivre même à la séparation d'avec l'Eglise Romaine, même au rejet intérieur, véritable, et non seulement simulé pour des raisons d'intérêt ou autres, de son infaillible autorité doctrinale ?... Evidemment dans cette séparation, dans ce rejet, il y a matière à péché, il y a le péché d'hérésie, au moins matériel. Mais cette hérésie peut-elle n'être que matérielle ? Peut-elle n'être pas le péché subjectivement grave et nettement caractérisé d'infidélité incompatible avec la vertu surnaturelle de foi ? Nous avons entendu déjà le Cardinal Billot parler des hérétiques purement matériels, nous avons lu, écrit de sa plume, qu'ils peuvent encore faire partie de l'âme de l'Eglise sans être de son corps en réalité. Mais ces hérétiques matériels dont il parle, et qui gardent la vertu de foi sont ceux qui, après leur Baptême, élevés en dehors de l'Eglise, ne connaissent pas suffisamment son autorité pour se

croire astreints à y soumettre leur esprit. Des catholiques élevés dans le catholicisme peuvent-ils rejeter l'autorité de l'Eglise, je ne dis pas sans qu'il y ait de leur part faute personnelle grave d'imprudence ou de négligence à s'instruire, mais sans qu'il y ait hérésie formelle, sans qu'il y ait de leur part la volonté délibérée de rejeter l'exceptionnelle autorité du Dieu révélateur ? Peuvent-ils rejeter et vouloir rejeter l'autorité de l'Eglise et ne vouloir pas rejeter celle de Dieu qui l'a instituée et l'assiste ? La première, l'autorité de Dieu, n'est pas l'objet formel de la foi, et dès lors qu'ils sauvegardent dans son intégrité la seconde, le motif de la foi n'est pas atteint et donc cette vertu subsiste. Peuvent-ils de bonne foi faire cette distinction entre l'autorité de Dieu et l'autorité de l'Eglise? Peuvent-ils de bonne foi garder l'une et rejeter l'autre ? Cela ne me paraît pas impossible. Parmi les objections qui se dressent dans leur esprit, ou dont on remplit leurs oreilles contre l'autorité de l'Eglise romaine, il en est de spécieuses auxquelles même les hommes d'étude répondent difficilement. Abandonnés à eux-mêmes, paresseux à consulter, instinctivement défiants de ceux qui les pourraient aider, est-il surprenant qu'ils ne voient pas comment s'en tirer ? Et s'ils consultent, ils peuvent se croire mal compris du Prêtre auquel ils s'ouvrent. Ils voudraient continuer de croire en l'Eglise mais ils n'arrivent plus à voir clairement qu' ils y soient tenus, et un beau jour, ils rejettent son autorité, s'imaginant ne diminuer en rien la vérité révélée.

Je ne dis pas que le cas soit fréquent, mais il peut se produire. Et des théologiens sérieux l'ont encore redit, même depuis le Concile du Vatican. L'un d'entre eux, Vacant[1], compare « ces catholiques qui se laissent persuader que la vérité se trouve chez les Protestants ou chez les Mahométans, et qui sous l'empire de cette persuasion abandonneraient le catholicisme, pour embrasser le calvinisme ou l'islamisme », à des infidèles ou hérétiques de bonne foi, donc à ces hérétiques matériels dont nous vient de parler le Cardinal Billot, et qui pouvant appartenir à l'âme de l'Eglise ont encore en eux la vertu de foi. « Matériellement, et par les préjugés qui les appuient, leurs erreurs sur la vraie religion ressemblent aux erreurs de certains

1. *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican* (n^os^ 734-737).

infidèles et de certains hérétiques, chez qui on peut admettre l'existence d'une ignorance invincible. » Vacant n'ose les excuser de tout péché, mais il les excuse au moins du péché d'hérésie formelle, et aboutit à cette conclusion qu'ils peuvent malgré les apparences avoir gardé la vertu de foi. Puis il ajoute : « Beaucoup d'entre eux prétendent qu'ils sont innocents de cette transformation (qui les amène à quitter l'Eglise). Sont-ils dans une complète illusion, ou bien serait-il possible que quelques-uns, en raison d'une situation exceptionnelle, aient perdu leurs convictions et soient devenus incrédules sans pécher formellement ? Il est bien difficile de s'arrêter à cette dernière solution en présence des enseignements de la tradition, et spécialement du Concile du Vatican, relativement aux secours mis entre les mains des catholiques pour les faire persévérer dans la foi... Cependant, on ne saurait le méconnaître, certains catholiques trop peu instruits de leur religion se trouvent, au sortir, de l'enfance, jetés dans un milieu où ils sont assaillis d'objections de toutes sortes, contre lesquelles les enseignements qu'ils ont reçu ne leur fournissent pas de réponse. Si ces hommes sont coupables, et nous estimons qu'ils le sont, leur péché formel sera de s'être trop peu instruits et de n'avoir pas évité le danger. Ils ressembleront donc à ces enfants baptisés élevés au milieu des infidèles dont parlent nos anciens théologiens, avec cette différence que les enfants ne sont pas responsables de l'éducation païenne qu'ils ont reçue, tandis que ces hommes auront à rendre compte à Dieu de s'être exposés sans préparation suffisante au danger de perdre leurs croyances. Il en résulte que la vertu de foi peut rester au fond du cœur de quelques-uns de ces catholiques incrédules, comme elle reste au fond du cœur de l'enfant baptisé qui a été élevé dans une fausse religion qu'il regarde comme véritable[1]. » Et sans oser la faire sienne, il cite l'opinion de quelques théologiens qui bien avant le Concile allaient plus loin, et contre laquelle les Pères du Vatican, au cours de leurs discussions, ont mis en garde sans aller pourtant jusqu'à la déclarer fausse. « Tanner, Platel et quelques autres, dit-il, admettent que par accident, un ignorant pourrait être séduit par les discours d'un homme

1. Vacant. Ouvrage cité, n° 736.

de grande autorité et abandonner la foi catholique... sans commettre de faute formelle, et même croyant faire une bonne action. Les notes ajoutées au premier schéma du Concile du Vatican signalent cette opinion comme délicate à soutenir, mais sans l'accuser de fausseté. » Pas plus que Vacant nous ne voulons prendre en considération cette opinion déjà ancienne, puisque d'ailleurs elle suppose ouvert un problème que cette étude ne vise pas à résoudre, le problème de la culpabilité de ceux qui s'évadent de l'Eglise. Retenons seulement que la séparation d'avec l'Eglise romaine, le rejet de la règle de foi catholique, même s'il est toujours coupable, même s'il est toujours gravement coupable, peut n'avoir pas la malice grave de l'hérésie proprement dite. Quand cette rupture avec l'Eglise provient de fautes graves autres que l'hérésie ou l'apostasie formelle, ces fautes d'imprudence, de désobéissance ou de paresse peuvent dans la suite disparaître de l'âme par la charité parfaite, ou même dans les sectes qui l'ont gardée, par l'absolution valide accompagnée d'attrition. La foi demeurant au fond de leurs âmes, même après leur sortie de l'Eglise, ces hérétiques matériels peuvent de la sorte rentrer dans l'âme de l'Eglise tout en restant de bonne foi séparés de son corps. Et cette conclusion ne va pas contre un passage bien connu du Concile du Vatican sur l'absence de raison sérieuse pour le croyant d'abandonner la foi, pour le catholique d'abandonner l'Eglise ou de mettre en doute la vérité de ses enseignements[1]. Il n'y a pas, il n'y aura jamais de juste cause pour un catholique de changer de religion ; nous le professons à la suite du Concile. Les raisons qui peuvent excuser la séparation d'avec l'Eglise ne sont que des raisons spécieuses, des raisons sans valeur objective, de pseudo-raisons. Mais il peut y avoir dans tous les temps des esprits qui de bonne foi, à la suite d'imprudences, se laissent séduire par de fausses raisons. C'est tout ce que signifie la conclusion que nous essayons de défendre, et que d'aucuns pourront trouver timide. Encore moins serait-on fondé à lui opposer le serment antimoderniste de Pie X. Bien que les arguments sur lesquels repose notre foi, notre foi en l'Eglise, comme notre foi en Jésus-Christ, soient en eux-mêmes valables pour tous les esprits et pour tous les temps, même pour

1. Constitution Dei Filius, ch. III et canon 6e.

le nôtre, en tous les temps et même aujourd'hui, accidentellement il pourra se trouver des esprits de bonne foi qui croient en Jésus-Christ Messie, en Jésus-Christ fils de Dieu, en Jésus-Christ Verbe incarné, et ne croient pas en l'Eglise. Ils croient en tout ce qui leur paraît révélé de Dieu, et ils y croient « propter Dei auctoritatem summe veracis », à cause de l'exceptionnelle autorité de Dieu souverainement vrai et souverainement vérace. Dans la mesure où ils se trompent, même s'il y a eu quelque imprudence, même s'il y a eu quelque faute grave de leur part, la vertu infuse de foi pourra survivre à leur exode. Le serment pourrait nous être objecté, si nous disions que cet exode de l'Eglise romaine est une exigence légitime des esprits de notre époque, ou même qu'il sera un jour une exigence légitime des esprits des temps à venir. Le Concile du Vatican nous pourrait être opposé si nous disions que les catholiques qui s'en vont ont une juste cause de changer de religion. Mais notre réponse à la question posée par cette étude est toute différente : la foi proprement dite, la vertu infuse de foi peut survivre et survit souvent à la pratique de la foi. Elle peut même survivre indéfiniment, mais non sans de graves inconvénients, à l'habitude acquise de faire des actes de foi. Enfin, accidentellement, et même s'il y a au point de départ faute grave d'imprudence ou de désobéissance, même s'il y a négligence gravement coupable, elle peut encore survivre à la séparation d'avec l'Eglise romaine. La vertu infuse de foi peut donc quelquefois survivre à la disparition de tous les éléments qui constituent son rayonnement normal. La foi peut donc subsister en l'âme, quand du dehors tout porte à croire et tout fait dire qu'elle est perdue.

*
* *

Toute perte de la foi, si partielle qu'on la suppose, est une diminution de la vie spirituelle, c'est un acheminement vers sa disparition complète, c'est un mal contre lequel il faut se garder, c'est un mal dont nous avons, nous prêtres, à préserver les âmes qui nous sont confiées. Mais le mal le plus redoutable et le plus difficilement réparable, c'est la perte de la vertu infuse de foi. Avec elle s'en va d'une âme, je ne dis pas le dernier vestige et le

dernier espoir de toute vie surnaturelle (la bonté de Dieu a ses mystères insondables), mais certainement la dernière assise de l'édifice que Dieu y avait construit par la justification. Tant que cette foi reste absente, Dieu peut sur cette âme frapper du dehors, il peut même la pénétrer des rayons multiformes de ses grâces actuelles, mais dans cette âme même il ne reste rien de stable qui soit proprement surnaturel, rien que ces rayons divins pourraient féconder ou développer. Pour que renaisse en cette âme la vie surnaturelle, pour que se reconstruise l'édifice maintenant détruit jusqu'en son fondement, il faut d'abord que la vertu de foi fasse sa rentrée.

Mais quand on parle de perte de la foi, souvent l'on ne parle que d'une perte apparente ou partielle. Souvent l'on désigne par ces mots la disparition de l'un ou de l'autre des éléments secondaires qui l'établissent plus solidement dans l'âme et la rendent plus active. Au fond de l'âme souvent la foi reste, même après que du dehors le prêtre attristé chargé du diagnostic a cru constater sa perte. Souvent auprès des grands blessés pendant la guerre, les médecins n'ont-il pas dit : Là où il y a encore de la vie, il reste place à l'espoir. Là où il y a de la foi même informe, il reste encore de la vie surnaturelle, donc de l'espoir. Tant que la foi reste dans une âme, il y reste une réalité surnaturelle, un germe réel de vie surnaturelle. Il reste un point d'appui de nature vraiment surnaturelle sur lequel agira peut-être l'impulsion venue du dehors. Prières faites pour les grands pécheurs, pour les mécréants, pour les incroyants même où la foi reste, grâces déversées dans les âmes où la foi reste ont chance de ne pas tomber tout à fait dans le vide. Si informe, si peu agissante, si branlante que cette foi puisse être en une âme, par elle cette âme demeure en contact avec le monde surnaturel, et tant que le contact est maintenu, la vie divine en l'âme peut se trouver amenée à reprendre ses évolutions.

En une magnifique page sur la Foi, Mgr Gay nous dit[1] qu'elle est, en nous chrétiens, « le sens de la vie intime de Dieu, elle est à la fois l'oreille divinement ouverte aux secrets d'en haut... l'œil qui perçoit l'aube de la vision béatifique... la main qui déjà saisit et s'empare... un pied

1. De la Vie et des Vertus Chrétiennes, III. La foi, Première Partie, 4e édit., p. 143-151.

robuste et hardi... une aile étendue et puissante ». En un mot, la foi c'est en nous l'organisme embryonnaire mais déjà réellement formé de la vie surnaturelle. Dans l'âme où reste cette foi divine, avant que ne se développe la vie surnaturelle appelée à être au terme suprême de son développement la vie béatifique, l'organisme n'est plus à créer. Il existe. Et, à l'heure de la mort, il ne constitue pas une simple possibilité éloignée et purement abstraite, mais comme une virtualité prochaine, si Dieu le veut, si le pécheur apparemment incroyant s'y prête, de contrition et de charité surnaturelles, et donc de salut. « Fides sperandarum substantia rerum. »

Victor Lenoir.

L'Actualité Religieuse

LA VIE RELIGIEUSE EN ANGLETERRE

La crise moderniste dans l'Eglise d'Angleterre
Le cas de l'évêque Barnes

La cité de Birmingham, il y a soixante ans, ne différait guère, au point de vue religieux, de beaucoup de villes d'Angleterre. On y était fermement calviniste, le diocèse était regardé comme une division administrative, l'évêque comme un fonctionnaire opulent préposé à la défense du territoire contre les agressions des « papistes », il n'apparaissait guère hors de son domaine qu'une fois ou deux par an, pour donner la confirmation aux enfants ou faire sa visite canonique ; un certain nombre de curés habitaient à plusieurs milles de leur église et quelquefois hors du diocèse. Les offices religieux étaient réduits à leur plus simple expression et consistaient surtout en prédications que le pasteur donnait longuement et sous une forme savante et apprêtée, en robe noire et quelquefois en gants noirs. Ce qu'on y prêchait, c'était, on le devine, principalement la Justification par la foi et la Prédestination, on y condamnait en termes véhéments le ritualisme, alors en plein essor. Une fois par mois, le dimanche, on y distribuait sans enthousiasme, sur des tables de bois, la Communion à de rares paroissiens.

L'église de la Sainte-Trinité avait à sa tête, à cette époque, un pasteur qui tranchait sur ses confrères, le Dr. Oldknow. Malgré une violente opposition et de menues persécutions souvent renouvelées, celui-ci s'efforçait d'établir et de maintenir les pratiques ritualistes, il portait la chasuble romaine et célébrait une espèce de messe. Je dois dire que beaucoup de gens du peuple le regardaient comme un jésuite déguisé, autorisé par le Pape à jouer au pasteur anglican pour attirer les fidèles à l'Eglise de Rome. Son successeur Enraght, eut à cœur de développer ces mêmes pratiques, mais il avait affaire à une population foncièrement protestante, de nuance *evangelical* et qui n'en voulait pas démordre, d'autre part il se trouvait sous l'autorité de l'évêque Philpott, aux tendances calvi-

nistes, et qui avait l'âme intransigeante et sèche d'un légiste. Le curé, dénoncé par quelques paroissiens, fut poursuivi pour usage illégal d'hosties. Une de ces hosties « consacrées » suivant la forme anglicane fut même produite devant le juge, qui la rangea négligemment parmi les papiers de son dossier sans exciter de protestations. Enraght fut condamné à la prison. A la paroisse Saint-Alban où les innovations étaient plus audacieuses encore, les gamins venaient lancer des pierres et d'autres projectiles sur l'autel, pendant les offices des frères Pollock.

Bien que la Cité de Birmingham soit restée, dans le fond, attachée au parti évangélique et calviniste elle a subi au cours des vingt dernières années une transformation notable au point de vue religieux, grâce à son premier évêque le Dr. Gore (janvier 1905). Encore que le Dr. Gore soit résolument anti-romain, Birmingham est devenue, sous son influence, beaucoup moins protestante, sinon plus catholique. Un certain nombre d'églises furent bâties, les curés, stimulés par l'exemple de l'évêque, s'occupèrent avec plus de zèle de leurs paroissiens et une vie chrétienne plus intense se manifesta, surtout dans les églises qui adoptaient les pratiques catholiques. Ce mouvement de renaissance s'accéléra encore sous l'épiscopat du successeur de l'évêque Gore, le Dr. H. Russell-Wakefield. Celui-ci, sans partager les idées des Anglo-catholiques, leur accorda, dans une assez large mesure, l'autorisation de restaurer et de propager le culte de l'Eucharistie.

En 1924, le siège épiscopal de Birmingham était vacant par suite de la résignation volontaire du Dr Russell Wakefield, devenu trop âgé pour gouverner activement le diocèse. L'annonce officielle de la nomination à ce poste du Rév. Ernest-William Barnes, chanoine de Westminster (le 1er août), jeta la consternation chez les Anglo-Catholiques. Non pas que l'élu fût dépourvu de valeur intellectuelle : né en 1874, fils d'un inspecteur des écoles, le Dr. Barnes avait fourni jusque-là une carrière distinguée dans les sciences mathématiques où il avait remporté les prix les plus réputés à l'Université. *Fellow* de *Trinity College*, à Cambridge, professeur à l'Académie militaire de Woolwich, puis ordonné en 1902, il fut nommé Maître de conférences, puis doyen et Tutor de *Trinity*, il avait été

désigné, pendant plusieurs années, comme *select preacher* aux Universités d'Oxford et de Cambridge, et il était, depuis 1919 *Fellow* de *King's College* à Londres; nommé par M. Asquith *Master of the Temple* en 1915, il devint, en 1918, chanoine de Westminster. Auteur de plusieurs ouvrages concernant les mathématiques pures, il fait partie depuis 1909 de tout ce qui équivaut en France à l'Académie des Sciences.

Ce brillant ecclésiastique jouissait, à d'autres égards, d'une réputation inquiétante : on le disait imbu des doctrines modernistes les plus avancées, et loin de cacher ses préférences, il semblait les afficher avec quelque jactance. Il avait pris part à la *Girton Conference of Modern Churchmen* en 1921, où le Rév. Major, doyen du Chapitre de Carlisle et professeur de Théologie à l'Université de Cambridge, avait nettement nié la divinité de Jésus-Christ[1]. Dans un chapitre d'un livre intitulé *Liberal Evangelicalism*, le Dr. Barnes avait presque complètement abandonné la doctrine de la chûte originelle et de la Rédemption. Certains de ses sermons étaient particulièrement troublants : tel, par exemple, celui qu'il avait prononcé l'année précédente devant la *British Association* et dans lequel il affirmait le divorce absolu entre la science et le Christianisme, tant que celui-ci n'aurait pas répudié toute espèce de Catholicisme.

Un curé Anglo-Catholique de Birmingham en exprimait son chagrin à l'Editeur du *Church Times* : « Le chanoine a publiquement renié, au cours d'un sermon à Cardiff, en 1920, non pas une interprétation particulière, mais toute la doctrine de la chûte originelle, et par conséquent celle de la grâce. Légalement sa position est inattaquable, et il n'est pas hérétique aux yeux de l'Eglise d'Angleterre, mais jugez de la situation d'un pasteur qui doit instruire dans la foi les enfants qu'il présentera pour la Confirmation à un évêque qui nie la base même de cette foi ? Que faire ? Le prêtre qui croit passionnément à la validité des ordres anglicans ne peut se réunir à l'obédience romaine, quel que soit son besoin d'unité. La participation à l'hérésie nettement déclarée ou la renonciation à son ordination paraissent les seules alternatives, à moins que la sécession en corps de cette

1. The Modern Churchman, vol. XI, nos 5 et 6, septembre 1921.

Eglise d'Etat, par tout le parti anglo-catholique, ne soit jugée la seule solution du problème. »

Le *Church Times*, déplorant le scandale de cette nomination, reconnaissait que ce malheur était inévitable aussi longtemps que la nomination aux dignités ecclésiastiques dépendrait du caprice des hommes politiques qui ne sont pas tous nécessairement membres de l'Eglise d'Angleterre, comme c'était le cas pour M. Ramsay Mac Donald, qui était presbytérien. Il ne relevait pas chez le Dr. Barnes le crime d'hérésie — comme si cette accusation était irrecevable, — et l'expérience a montré qu'elle l'est, dans l'Eglise d'Angleterre — mais déplorait son peu de sympathie pour les pratiques anglo-catholiques et son manque d'expérience de la vie pastorale, si faibles que ces griefs pussent paraître.

Sur ces entrefaites, le sermon de clôture, à la dernière conférence des *Modern Churchmen*, à Oxford, fut donné dans l'église Saint-Gilles par le chanoine Barnes, évêque nommé de Birmingham. Il avait pour titre *Faith and the Future*[1], et renfermait nombre de propositions hardies dont je cite seulement quelques unes : « Le corps de l'homme n'est pas permanent, la chimie a mis fin à la croyance à la résurrection de notre chair présente, c'est l'esprit qui sera immortel... (p. 416). L'ensemble de la création de l'homme a été la lente transformation du pur animal par suite du développement de la connaissance spirituelle. Nous savons maintenant que l'homme est le cousin des singes (p. 416). Les hommes de science ont créé un monde nouveau; c'est leur devoir de coopérer avec les philosophes et les théologiens et de montrer la place que la foi religieuse doit avoir dans l'ordre nouveau... (p. 417). Les découvertes qui nous empêchent de prétendre que la Bible est exempte d'erreurs, nous empêchent également d'émettre une pareille prétention en faveur de quelque synthèse dogmatique des temps passés (la théologie de saint Thomas). Les *Modern Churchmen* remplacent la simple foi à la Bible par une appréciation intelligente et critique de sa valeur. Ils sont, de tous les chrétiens, les plus ardents scrutateurs de l'Ecriture, et ils prétendent que l'étude exacte qu'on en fait, loin de refroidir la dévotion, affermit la foi au Christ. La Bible nous fournit la base historique du

1. The Modern Churchman. Septembre 1924.

Christianisme. De même que les penseurs du moyen-âge ont accepté ce témoignage, et, à l'aide de leurs connaissances et de leur pensée, ont façonné un dogme chrétien, ainsi devons-nous procéder aujourd'hui. » Ceci atteignait plus directement les Anglo-Catholiques : « Nous savons ici qu'on ne peut tirer des théories particulières de l'Anglo-Catholicisme un système raisonnable de croyance ou de pensée. La ferveur et le zèle des Anglo-Catholiques ne fait que rendre plus pathétique le fait que leur système est un être hybride, engendré par la crainte, à l'époque victorienne. Dans le Catholicisme, le paganisme sacramentel ancestral des races méditerranéennes est plaqué de sentiment chrétien. Il est vain d'essayer de le greffer sur l'Eglise d'Angleterre. L'Anglais ne se courbera pas devant le prêtre et les sacrements, même si on lui donnait la permission de pécher hardiment, ce que Tyrrel, jésuite lui-même, accusait les jésuites de permettre... Je ne vois pas de raison de croire que Jésus aurait trouvé mauvaise notre habitude d'esprit nationale qui met la Consécration qui procède de la faim et de la soif de la Justice au-dessus du cérémonial le plus magnifique que l'homme puisse imaginer. C'est Dieu qui consacre. Il n'est limité par aucun mécanisme. Les ordres de notre Eglise sont bienséants et utiles, mais ils n'ont pas une signification spirituelle exclusive L'homme en qui l'esprit du Christ est actif est le ministre du Christ. » (pp. 418, 419).

On juge de la désolation des Anglo-Catholiques de Birmingham, surtout quand la Presse eut publié des extraits de ce genre.

Le 30 septembre, le chanoine Barnes fut consacré évêque selon le rite anglican à *Westminster Abbey* par l'archevêque de Cantorbéry. Le texte choisi par le prédicateur, l'Archidiacre Charles, avait une saveur d'ironie toute particulière : *Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis, praeibis enim ante faciem Domini parare vias ejus.* Le sermon était tout à fait analogue à la circonstance, car l'orateur y combattait la théorie d'une Eglise infaillible. Il reconnaissait que l'Evolution était la méthode dont Dieu s'était servi pour la création, puis, passant à un autre ordre d'idées, il affirmait en terminant que comme la vérité et la liberté sont indispensables au progrès spirituel, il devenait d'un intérêt vital de savoir si l'Eglise d'Angleterre

pouvait sacrifier la vérité pour former une union corporelle avec Rome, au sens littéral, c'est-à-dire une simple juxtaposition de deux corps, ou si ce n'était pas un devoir indiqué par Dieu de montrer la voie dans la recherche de la vérité et de s'unir à toutes les Eglises chrétiennes avec lesquelles elle pouvait former une union spirituelle.

Malgré ces rebuffades et ces désillusions, les Anglo-Catholiques désiraient faire bon accueil à leur nouvel évêque et lui témoigner de la sympathie, sans doute dans l'espoir sinon de le gagner à leurs idées, du moins de ne pas exciter son antipathie et de l'inviter à la tolérance.

Quelques jours après, le 2 octobre, le Dr. Barnes fut intronisé dans sa cathédrale ; il en profita pour donner de nouvelles émotions à son troupeau, et offenser douloureusement un bon nombre de ses fidèles, en attaquant publiquement, et sans provocation, leurs croyances les plus chères, touchant le culte de l'Eucharistie. « Le Clergé, disait-il, doit se garder d'introduire dans les églises cette réplique moderne de la croyance à la sorcellerie et aux fantômes qu'on a appelée spiritisme et ce sacramentalisme païen qui s'est glissé dans le Catholicisme latin et qui prétend qu'on peut créer le pain du salut par la vertu magique d'un rituel ou d'une formule. » Il confiait, le même jour, à un rédacteur de la *Birmingham Gazette* . « J'espère continuer ici ma politique de coopération avec les membres des Eglises dissidentes qui ne me semblent guère être séparées de l'Eglise d'Angleterre que par des accidents historiques. »

La nomination du Dr. Barnes à l'épiscopat qui avait paru d'abord n'être qu'une maladresse du pouvoir civil prenait toutes les apparences d'un fléau, et l'évêque Barnes, qui dépassait les intempérances de langage du Dr. Hensley Henson, évêque de Durham, l'enfant terrible du haut clergé libéral, faisait plus de bruit déjà, et promettait de faire plus de besogne que le Dr. Knox, ancien évêque de Manchester, le grand champion du protestantisme historique et l'ennemi juré des Anglo-Catholiques.

Les journalistes exagèrent, quelquefois à plaisir, les oppositions entre les hommes, et d'autre part, un discours ne prouve pas grand'chose, les expressions dépassent souvent la pensée, à Birmingham, on attendait une mise au point. Un désaveu allait-il venir pour tempérer au moins

un peu l'incongruité de telles paroles et le scandale qu'elles avaient causé ?

Quelques jours après, on apprenait que le nouvel évêque avait choisi comme examinateurs des candidats aux ordres sacrés toute une collection de modernistes notoires parmi lesquels le Dr. J. F. Bethune-Baker, professeur de théologie à Cambridge, et le Dr. H. D. A. Major, Principal de Ripon Hall, à Oxford. Ce Dr. Major eut son heure de célébrité quand le Rév. Douglas, curé anglican de Saint Luc, Camberwell, porta contre lui devant l'évêque d'Oxford une grave accusation d'hérésie parce qu'il niait publiquement la Résurrection des corps. L'évêque avait refusé de le recevoir pour cette raison que le Dr. Major croyait à une survivance de la personnalité, idée qui n'est pas en opposition avec ce que l'Ecriture nous apprend de la résurrection des corps. Le Rev. Douglas en avait appelé à l'archevêque de Cantorbéry qui se couvrit de la sentence de l'évêque d'Oxford, ce qui mit fin au procès.

A relire les déclarations du Dr. Barnes, on pouvait bien prévoir qu'il serait libéral et tolérant pour toute espèce de croyance, sauf pour l'anglo-catholique, et qu'il réserverait toutes ses sévérités pour ceux qui essaient d'introduire dans l'Eglise d'Angleterre les pratiques et les croyances du catholicisme romain, qu'il serait, en définitive, plus rigoureux que le Comité judiciaire du Conseil privé lui même, lequel avait admis que la doctrine de la Présence réelle pouvait être légalement enseignée dans l'Eglise. Qu'allaient faire les Anglo-Catholiques ? Leur patience était lasse ; le moment de l'action était venu, il fallait montrer à cet évêque moderniste que non seulement le clergé mais les laïques, les laïques surtout, à Birmingham et dans toute l'Angleterre n'étaient pas disposés à tolérer qu'on les traitât en parias et qu'un évêque pût manquer aussi impudemment de respect à l'honneur du Saint-Sacrement.

Il était temps aussi de serrer les rangs, car les catholiques romains ne manqueraient pas d'exploiter les folles déclarations de l'évêque pour faire des prosélytes. Des sécessions individuelles (à Rome) ne pouvaient que faire le jeu des modernistes et retarder le jour du triomphe de la cause (anglo-) catholique en Angleterre.

N'aurait-on pas pu et dû s'opposer à l'élection du Dr. Barnes ? A quoi bon revenir inutilement sur le passé ?

L'irréparable était fait. On n'avait même pas procédé à un simulacre d'élection par le Chapitre, car le candidat avait été nommé directement par *Lettres patentes* de la Couronne, ce qui privait le public indifférent du plaisir d'assister à une fine comédie, et les catholiques (anglicans) du droit d'élever la plus vigoureuse comme la plus stérile protestation. N'aurait-on pas pu supplier l'archevêque de Cantorbéry de ne pas sacrer évêque un ecclésiastique convaincu d'hérésie manifeste ? Mais sur quelle base s'appuyer pour prouver légalement l'hétérodoxie du Dr. Barnes, étant donnée la parfaite élasticité des formulaires anglicans, qui ont été volontairement rédigés en des termes assez ambigus pour pouvoir réunir l'adhésion du plus grand nombre possible de croyants de toute espèce d'opinion. Et puis, il ne faut pas non plus perdre de vue que l'archevêque Davidson, primat d'Angleterre, est fonctionnaire de l'Etat et qu'il ne peut légalement refuser de consacrer le sujet nommé par la Couronne, qui a souscrit aux 39 articles et a prêté le serment d'obédience canonique. Une seule solution apparaissait possible : intimider le prélat indésirable et l'amener à donner sa démission. Car la vie avec lui paraissait intenable. S'il avait, au moins, gardé la mesure et l'onction dont les évêques ont accoutumé d'user dans leurs discours, on aurait pu sans doute trouver un terrain d'entente, mais se permettre, dès son arrivée dans sa ville épiscopale, le jour de son intronisation solennelle, du haut de la chaire, d'aussi offensantes paroles : *sacramentalisme païen*, *formule magique*, c'était un scandale intolérable, sans précédent. Tandis que, dans les journaux, les uns donnaient raison à l'évêque, soit en manifestant leur adhésion à la théorie de la *consubstantiation* (présence simultanée et union dans l'hostie consacrée de la substance du pain et du corps et du sang du Christ), soit en prétendant que le Dr. Barnes n'avait fait qu'obéir au XXVIII[e] des 39 articles où il est dit que « la Transsubstantiation ne peut être prouvée par l'Ecriture et qu'elle répugne au sens clair des paroles du texte sacré », et qu'il avait seulement voulu combattre la fausse doctrine qui affirme l'effet *ex opere operato* des Sacrements, d'autres exhalaient leur douleur et leur indignation en termes véhéments et demandaient une croisade de prières pour la conversion de l'évêque à la foi catholique (anglo). De leur

côté, la *Federation of Catholic priests*, la *Confraternity of the Blessed Sacrament*, l'*English Church Union* se préparaient à agir au mieux des intérêts de la Foi outragée.

Le 27 novembre 1924, une cérémonie devait avoir lieu à l'église Sainte-Agathe en actions de grâces de la renaissance (anglo) catholique à Birmingham, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort du Dr. Oldknow, dont il a été parlé plus haut. Le curé Rosenthal invita l'évêque de Birmingham qui répondit par une lettre, communiquée par lui à la Presse. Après avoir reconnu le zèle des Anglo-Catholiques et fait l'apologie de la tolérance religieuse, il ajouta des considérations dont je citerai aussi brièvement que possible les passages essentiels : « ...Il est particulièrement important, à cette époque, d'éviter l'enseignement erroné, conduisant à la superstition, qui naît dans les périodes d'inquiétude religieuse, et je ne peux pas croire que votre mouvement (anglo-catholique) le fasse avec un entier succès.

« Pour décrire l'enseignement erroné donné par quelques-uns de vos membres, je ne me servirai pas de mes propres paroles. Je vous rappellerai d'abord quelques remarques très justes faites par l'évêque de Gloucester, *High Churchman* et l'un des théologiens les plus distingués de notre temps. Nous lisons dans sa récente *Visitation Charge* :

« La doctrine de la succession apostolique est présentée
« d'une manière toute mécanique. On dit que la grâce
« nous est venue des Apôtres par le moyen de l'imposition
« des mains... Il s'ensuit que le don du Saint-Esprit n'est
« communiqué que de cette manière... On nous dit que le
« prêtre possède le pouvoir de produire le corps et le
« sang du Christ.

« Les expressions de ce genre sont extrêmement fâ-
« cheuses. C'est de la mauvaise théologie. Elles suggèrent
« une conception mécanique du Sacrement et de la grâce
« divine et constituent pour beaucoup une pierre d'achop-
« pement.. »

Quelques-uns, dans votre groupe, ont introduit la pratique de la Réserve eucharistique dans un autre but que de donner la communion aux malades qui ne peuvent venir à l'église. Je regrette d'apprendre que dans quelques

églises de ce diocèse on a placé des réceptacles illégaux appelés tabernacles. On y garde les éléments consacrés alors que les règles de notre Eglise ordonnent de les consommer aussitôt après le service de la Communion.

Comme évêque, je déplore l'illégalité qu'ils constituent et plus encore la fausse doctrine qu'ils impliquent. L'enseignement traditionnel de l'Eglise d'Angleterre en cette matière a été, il y a quelques temps, exprimé clairement par le chanoine Storr, dont le savoir et la loyauté à l'Eglise sont également indiscutables :

« Nous qui réfléchissons, nous ne pouvons accepter la « théologie qui est à la base de la pratique de la Réserve. « On n'entendit pas parler de Réserve avant que la doc- « trine de la transsubstantiation ne fût exposée. Cette « pratique tend à favoriser la superstition. Pourquoi s'ar- « rêter à l'adoration de la Réserve sacramentelle ? Pour- « quoi ne pas renouveler la coutume ancienne et la porter « avec soi comme un préservatif contre la maladie ? On « nous dit que cela favorise la dévotion. Je ne nie pas « que cela soit vrai pour quelques-uns, mais c'est aux dé- « pens de la vérité. »

Et le chanoine Storr conclut par cette déclaration énergique et vraie :

« Une prière dite dans une grange a autant de valeur « et de puissance auprès de Dieu qu'une prière faite de- « vant un Tabernacle. »

Je continue d'espérer que les *leaders* de l'Anglo-catholicisme vont abandonner les illégalités et la fausse doctrine qui lui est nuisible... Nous devons combiner notre enthousiasme avec une saine doctrine, et unir notre dévotion au Christ à une foi que la raison peut justifier. »

Le curé Rosenthal, pris au dépourvu par cette attaque brusquée, rendit publique une déclaration dans laquelle il disait notamment : « Nous repoussons avec indignation la déclaration de l'évêque qui qualifie notre enseignement d'erroné et nos pratiques de superstitieuses. Nous repoussons cette accusation que la Réserve est illégale et nous ne pouvons accepter son interprétation du *Prayer Book* et des Articles. A nos yeux, quelques-unes des affirmations de l'évêque en ces matières trahissent un jugement singulièrement mal informé, et sont historiquement et théologiquement fausses. Rejetant, aussi sincèrement que nous

le faisons, l'infaillibilité du Pape, nous ne sommes pas disposés à accepter en sa place l'infaillibilité du chanoine Storr, ni celle de l'évêque de Gloucester. »

Quelque temps après, le 6 décembre, il envoyait à l'évêque une longue réponse dans laquelle il repoussait les imputations du prélat et se défendait de croire à une transmission mécanique de la grâce. Tandis que le parti *High Church* s'efforçait de créer de l'agitation en faveur d'un procédé plus normal de nomination des évêques et contre les méthodes fâcheuses de politique religieuse du Dr. Barnes, celui-ci ne perdait aucune occasion de se livrer à de nouvelles diatribes. Au meeting de l'*Anglican Evangelical Group Movement*, le 28 janvier 1925, il disait que « le ministre chrétien n'a pas de pouvoirs sacerdotaux que le laïque chrétien ne possède » et que « le Christ est aussi vraiment présent quand un laïque ou un ministre des églises dissidentes préside la sainte Communion que quand un archevêque le fait »... « Le Christ est présent dans le service de la Communion tout entier, réellement, et véritablement. C'est la doctrine par laquelle, au moment de la Réforme, l'Eglise d'Angleterre a remplacé la croyance suivant laquelle les prêtres, en prononçant des paroles sur un morceau de pain, pouvaient changer sa substance. Selon moi, cette croyance que l'Eglise d'Angleterre a répudiée est intolérable... C'est une superstition, mais elle reprend vie, et il y en a parmi nous qui demandent passionnément à pratiquer la Réserve, dont la possibilité même était absolument prohibée il y a quatre siècles. »

Les curés anglo-catholiques de Birmingham inclinaient à conclure une trêve, et avaient grand peine à réprimer la pétulance des laïques qui souhaitaient de bruyants meetings de protestation, le curé Rosenthal dans son sermon du 25 janvier, et cinq de ses collègues dans un manifeste à la Presse, qu'il signa avec eux, supplièrent leurs fidèles de prier et de « faire confiance à leurs prêtres, guidés par le Saint Esprit ». C'est aussi la patience que conseillait le Rév. Kenneth Wyche dans son sermon à Saint-Alban le 15 février, bien que le Dr. Barnes se fût plaint amèrement, quelques jours avant, que la foi des Anglo-catholiques était « contaminée par toutes sortes de superstitions et infectée de sacerdotalisme ».

Il y eut quelques mois d'accalmie, les esprits commen-

çaient à reprendre leur assiette quand l'âme éruptive de l'évêque de Birmingham entra de nouveau en effervescence. Il prononça à *Westminster Abbey* un sermon retentissant publié sous le titre de *Catholicism and Christianism* dans le *Church of England Newspaper*. Le mathématicien improvisé théologien y déclarait que le Christianisme et le catholicisme sont deux religions différentes. Le christianisme est une corruption de la religion de l'Evangile au contact des religions à mystères de l'antiquité païenne. Le sacramentalisme magique des cultes orientaux, introduit dans la religion du Christ, l'a envahie et déformée ; si bien que le catholicisme d'aujourd'hui n'est qu'un christianisme païen. Voici un passage de ce remarquable sermon : « La conception de Dieu, catholicisée par l'influence des croyances magiques du paganisme, était étrangère à l'enseignement chrétien. D'après elle, le prêtre était supposé, par la vertu même d'une transmission mécanique, être doté, non pas seulement de l'autorité qui le faisait agir au nom de l'assemblée des fidèles, mais encore de pouvoirs spirituels. Il pouvait alors, en se conformant à un rituel, par des paroles et des actions, donner à une matière inanimée un caractère spirituel. Ce caractère spirituel pouvait être transmis au fidèle qui, préparé par l'absolution du prêtre, trouvait alors, et alors seulement la voie du Salut. Les sacrements agissaient en vertu d'un pouvoir magique ou, plus poliment, *ex opere operato*. »

La publication de ce discours fut le signal d'une nouvelle levée de boucliers dans le camp anglo-catholique. Lord Shaftesbury écrivit, le 25 juillet, au nom de l'*English Church Union* dont il était président une lettre de protestation à l'archevêque de Cantorbéry, accompagnée d'un rapport et d'une réfutation serrée.

Que pouvait faire l'auguste prélat, aussi prudent que désabusé, à l'égard d'un collègue, fonctionnaire de l'Etat, au même titre que lui, contre qui il n'est, du reste, armé d'aucun texte de loi et d'aucune prérogative ? Il n'avait même pas la ressource de lui reconnaître officiellement la qualité d'hérétique, en l'absence de formulaire précis pouvant servir de base d'appréciation. Il répondit au distingué président de l'E.C.U. une lettre très courte et très digne, dans laquelle il l'assurait que la gravité de l'affaire ne lui avait pas échappé.

On parlait d'une résignation possible de l'évêque Barnes, et de la *deanery* de Westminster pour garder l'intempérant prélat moderniste contre ses propres excès. Mais consentirait-il à se laisser remiser ainsi dans une sinécure aussi honorable que plantureuse ? C'est dans ce vague espoir que l'on partit prendre ses vacances sur le continent.

A la fin d'août eut lieu à Oxford la Conférence des *Modern Churchmen*. Les orateurs principaux étaient le Rév. Inge, doyen de Saint-Paul, le professeur Bethune Baker, les chanoines Glazebrook et Major et l'évêque Barnes. Celui-ci déclara que les *Modern Churchmen* acceptaient toutes les conclusions certaines de la science moderne et étaient prêts à modifier en conséquence les doctrines traditionnelles de l'Eglise chrétienne...

...L'importance traditionnelle de la Sainte Communion dans la liturgie demeurait intacte, et les Modernistes appréciaient le sacrement beaucoup plus que les anciens *evangelicals*, mais la science moderne avait rendu les grossières rationalisations des doctrines eucharistiques telles que la transsubstantation et les théories analogues absolument impossibles... S'ils abandonnent toutes les conceptions magiques de l'Eucharistie, les Modernistes doivent en expliquer l'action par la connaissance scientifique de la psychologie... Il insistent sur ce fait que le mode d'opération du Sacrement est de nature psychologique. Dieu, en se donnant lui-même ne dédaigne pas de se servir des influences ordinaires de la suggestion et de l'association des idées qui sont puissants dans la vie quotidienne de l'homme...

Ainsi la grâce du sacrement est de nature purement subjective, nous en voilà bien avertis. Ce n'est ni très neuf, ni très profond.

A ce moment un autre conflit entre l'évêque de Birmingham et une fraction de son clergé tournait à l'aigu. Le numéro de juin 1925 du *Diocesan Magazine* avait annoncé que le Rév. Bennett avait été nommé curé de saint Marc, Washwood Heat, par le Rév. Nelson, curé de Caltley, doyen rural et patron de Saint-Marc, mais il n'avait pas encore reçu, au mois de septembre, de l'évêque de Barnes, l'institution canonique. Cette anomalie éveilla le zèle des reporters de la Presse qui s'emparèrent de l'affaire, l'exagérèrent et

la déformèrent. Les intéressés se virent contraints de s'en expliquer publiquement pour mettre les choses au point, et l'on sut que le Rév. Bennett avait été agréé en principe, par l'évêque comme curé de saint Marc, mais que le prélat ne pourrait l'instituer que d'une manière privée parce que les cérémonies dans cette église étaient tout à fait *High Church*, ce qui lui déplaisait souverainement.

Le Rév. Bennett résigna donc son vicariat de Saint Jude, mais l'évêque exigea avant de l'instituer la promesse de faire disparaître le tabernacle et de cesser de garder la Réserve, qui étaient des pratiques illégales. Il ajouta qu'il ne l'instituerait, et encore d'une manière privée, que sur une sommation légale du patron, et seulement pour éviter les frais très élevés d'une procédure en justice.

Le Dr Barnes dédaigna de répondre aux demandes d'explication du patron, si bien que ce dernier lui fit faire des sommations légales (31 juillet). Aux pétitions des paroissiens, le Dr Barnes répondit que les pratiques et les cérémonies de Saint-Marc impliquaient des erreurs doctrinales répudiées par les XXXIX articles, qu'il avait promis au jour de sa consécration de défendre l'intégrité de la foi anglicane, et que ce devoir était particulièrement urgent en ce moment où il s'agissait d'usages qui font croire que le prêtre a le pouvoir de changer le pain et le vin au corps et au sang du Christ. « Notre Eglise, disait-il, rejette cela et enseigne cette doctrine raisonnable que dans l'administration de la Cène, le Christ est spirituellement présent pour le communiant bien disposé. La cérémonie entière de la Communion constitue le Sacrement et le Christ est là présent exactement comme il l'est quand deux ou trois personnes sont réunies en son nom. » Il traitait tout le reste de superstition et voulait que le clergyman obéît à la loi.

Le Rév. Bennett refusa, alléguant que la Réserve était nécessaire pour assurer la Communion aux malades et aux agonisants. L'opinion publique, éveillée de nouveau et travaillée, à Birmingham et ailleurs, par les orateurs de l'*English Church Union* et l'*Anglo-Catholic Congress*, opposait la ligne de conduite sectaire et intransigeante du Dr. Barnes à celle de ses prédécesseurs : le Dr. Gore et le Dr. Russell Wakefield.

Ce dernier se crut obligé de préciser sa pensée et d'ex-

pliquer sa politique dans une lettre à la Presse. Bien que son sentiment fût qu'on devait enseigner au peuple que la Présence de Notre-Seigneur dans le Sacrement était spirituelle, quoique réelle, il avait été amené à interdire les pratiques de l'Exposition et de la Bénédiction, mais à autoriser et à réglementer la Réserve qu'il ne s'était pas cru en droit de supprimer. C'était alors la Guerre et tant de fidèles éprouvaient une si vive consolation de prier pour les chers absents dans les églises, auprès de la Réserve. Aussi tout en défendant les offices publics, il avait autorisé les prières et les dévotions individuelles. Il terminait sur une ardente prière d'apaisement, de concessions mutuelles et d'union.

Pendant ce temps, le Dr Barnes continuait de jeter dans le public la correspondance polémique, rédigée d'un ton âpre, qu'il entretenait avec quelques membres de son clergé. Ceux-ci refusèrent bien vite d'alimenter la presse séculière de questions d'ordre purement ecclésiastique et privé. Finalement, l'évêque ainsi privé de correspondants publia dans la *Diocesan Gazette* un mandement dans lequel il expliquait à sa manière les péripéties de la querelle, et défendait comme illégales et basées sur une fausse doctrine les cérémonies de la Bénédiction, de l'Exposition, les Dévotions, les processions de l'Hostie et la Réserve du pain et du vin consacré si elle était gardée dans des réceptacles placés dans ces parties de l'église où le public est admis.

Pendant la session d'automne de la *Convocation*, il ne put s'empêcher de se plaindre devant l'assemblée des évêques « d'une recrudescence du culte fétichiste », ce qui lui attira une vive réplique des évêques de Londres, de Chester et de Saint-Alban's.

Ainsi l'effervescence se maintenait tumultueuse et l'opinion publique était ballottée en sens divers. Une provocation appelait une réponse. Une partie du clergé était froissée dans ses sentiments intimes et commençait à regarder l'évêque comme un ennemi de la foi; à l'aile opposée, les restes du vieux parti *evangelical* et les modernistes se réjouissaient des coups directs portés par le prélat aux romanisants et lui adressaient une déclaration de loyalisme et de confiance signée par 166 clergymen sur 257 invités à souscrire. (Le diocèse de Birmingham compte 302

ecclésiastiques). D'autre part, 241 membres laïques de la Conférence diocésaine sur 394 firent le même geste. La position de l'évêque s'en trouva fortifiée, il le fit savoir dans sa lettre de remerciement et déclara qu'il n'instituerait aucun vicaire ou curé dans une paroisse où les éléments consacrés seraient réservés dans l'église même.

Cette décision portait un coup sensible au clergé anglo-catholique, car il privait les paroisses des dirigeants indispensables ou des assistants nécessaires et surtout des ressources financières de la Caisse diocésaine. Une vingtaine de curés firent appel à l'E.C.U. qui ouvrit une souscription en vue de recueillir les 3.000 livres sterling requis pour aider pendant trois ans le clergé persécuté. L'appel fut entendu et la somme était à peu près réunie pour le 31 décembre 1925. Un certain nombre de paroisses avaient du reste décidé de cesser leurs versements à la Caisse diocésaine.

Les discussions continuaient, ardentes, dans les journaux ecclésiastiques, nombreux en Angleterre, sur la légalité de la Réserve au point de vue canonique et civil, sur les limites de l'autorité de l'évêque en ces matières et sur le meilleur mode de nomination à l'épiscopat. Ces controverses sont souvent fort intéressantes, mais n'ont pas leur place ici.

On pouvait depuis longtemps prévoir l'issue de l'aventure : le 18 décembre, le Dr Barnes intima au Rév. Bennett son refus d'institution : « Je vous signifie par les présentes que je refuse de vous accepter pour le bénéfice de Saint-Marc à Washwood Heath pour les raisons suivantes concernant la doctrine et le rituel : 1. Vous refusez de me donner l'assurance que vous ne réserverez pas le pain et le vin consacrés de la sainte Communion ailleurs que dans un endroit privé et inaccessible au public ; 2° Vous exprimez l'intention de tenir fermement à la Réserve en y laissant libre accès aux fidèles, montrant par là que vous désirez leur donner la possibilité de prier devant les éléments consacrés. »

Le vieil évêque Russell Wakefield, l'âme en détresse de savoir son ancien troupeau divisé, s'excusait avec une humilité touchante, dans une lettre au *Church Times*, d'être peut-être la cause involontaire de ces difficultés, il faisait l'éloge de son clergé dévoué : « Avant tout, l'attitude de ces hommes procède d'une dévotion absolue à ce qu'ils

croient être la vérité. Ils sont prêts à tout souffrir pour la cause du Christ, et s'ils se trompent en quelques détails, leur seul désir est que l'Évangile de Notre-Seigneur soit, dans sa plénitude, une force pour les âmes simples. Il faut être curé de paroisse pour comprendre un tel clergé. Que Dieu le bénisse et le guide ! Je veux lui demander dans l'intérêt des choses majeures de céder à l'autorité pour les détails, autant que sa conscience et les principes le permettent. » Il faisait, en terminant, un appel à l'union dans la charité.

Son successeur ne désarmait pas. Le dimanche suivant, au cours d'un sermon à la cathédrale, il répétait ses attaques favorites contre la Présence réelle. Si les chrétiens étaient disposés à croire que l'Esprit divin était dans le pain, comme les païens croient que leur dieu ne fait qu'un avec l'idole dans sa niche, ils n'étaient pas loin de s'adonner « au culte fétichiste », et il dénonça à nouveau la « conception magique » du Sacrement...

***

Il est inutile de réfuter les erreurs doctrinales du Dr Barnes, elles n'ont d'emprise que sur ceux qui les ont acceptées d'avance. Elles prouvent seulement qu'on peut être excellent mathématicien et médiocre philosophe, et plus pauvre théologien encore.

Les aventures que je viens de raconter et que j'aurais voulu résumer plus brièvement montrent l'incohérence doctrinale où se débat l'Eglise d'Angleterre. Tous les évêques ne sont pas comme le Dr Barnes, mais c'est beaucoup trop qu'il y en ait quelques uns et que les autres soient ce qui leur plaît. *Each Briton carries his Church under his own hat.* Chaque Anglais porte son Eglise sous son chapeau, a-t-on dit plaisamment. Récemment un ministre non-conformiste écrivait à l'Editeur d'un journal *High-Church* ces lignes significatives : « Notre difficulté avec l'Eglise anglicane consiste à savoir où elle en est. Il n'est pas rare que vous parliez des divergences des Eglises dissidentes, mais voulez-vous me permettre de vous faire remarquer que vous êtes plus divisés entre vous-mêmes que nous, membres des *Free Churches*, le sommes entre nous. L'évêque Gore et l'évêque Knox sont aussi éloignés l'un de l'autre qu'ils le sont tous deux de l'évêque de Birmingham. Le

temps n'est-il pas venu pour votre grande Eglise de déclarer clairement son attitude vis-à-vis des questions fondamentales. Si vous me répondiez que cette déclaration est dans le *Prayer Book*, je vous dirais qu'il paraît y avoir autant d'interprétations du *Prayer Book* qu'il y a d'écoles de pensée dans votre Communion. »

La position de l'évêque Barnes est inexpugnable à Birmingham, il y restera aussi longtemps qu'il lui plaira, malgré les dents et malgré les cris des Anglo-catholiques. Il a pour lui le *Prayer Book* et bon nombre de théologiens anglicans, il est l'héritier authentique des glorieux Réformateurs du XVI^e^ siècle qui ont abandonné l'Ecriture aux hasards du jugement privé.

Des événements de ce genre n'attirent pas des néophytes à l'Eglise anglicane, les non-conformistes qui avaient cherché chez elle un christianisme souple et moderne n'y trouvent pas la sécurité. L'homme moyen demande à son Eglise des réponses claires et fermes aux questions angoissantes qu'il se pose, il ne rencontre dans l'Eglise anglicane que des *opinions*, aussi il ne faut pas s'étonner qu'il se tourne souvent vers la seule Eglise d'où le doute est exclu, l'Eglise Romaine.

Georges COOLEN.

2 Novembre 1926.

Chroniques

Pour étudier le droit canonique

I. Ouvrages généraux. — 1. Les éditions du Code. 2. Les sources du Code. 3. Les compléments du Code. 4. Les traductions du Code. 5. Les commentaires. 6. Les manuels. 7. Dictionnainaires. 8. Revues.

II. Etudes particulières. — 9. Introductions. 10. Canons préliminaires. 11. Droit public. 12. *Normae generales.* 13. *De Personis.* 14. *De Rebus.* 15. *De processibus.* 16. *De delictis et poenis.*

Avant de reprendre, dans la *Revue apologétique*, une Chronique régulière de droit canonique et des Actes du Saint-Siège, je voudrais rapidement, dans une étude préliminaire, rappeler les principales publications parues sur ce sujet depuis 1917, afin de faciliter autant que possible à tous ceux qui s'y intéressent l'étude de la législation de l'Eglise. On voudra bien excuser la sécheresse de cet exposé, et aussi ce qu'il pourrait avoir d'imparfait, d'incomplet, et peut-être d'inexact, dans les appréciations un peu sommaires que j'aurais à porter sur ces publications.

Je diviserai ce travail en deux parties : les ouvrages généraux ; les études particulières.

I. Ouvrages généraux.

1. C'est le 27 mai 1917, à la Pentecôte, que le Code de droit canonique tant souhaité et si longuement attendu a été l'objet d'une promulgation solennelle par Benoît XV ; et, à part quelques prescriptions immédiatement mises en vigueur, c'est seulement à partir de la Pentecôte suivante, 19 mai 1918, qu'il a commencé d'être obligatoire pour l'Eglise universelle.

Lors de sa première apparition, le *Codex juris canonici* a été imprimé dans le format des *Acta Apostolicae Sedis* comme constituant un volume de cette collection. Mais à cette édition « prin-

ceps » vinrent s'ajouter bientôt d'autres éditions in-18, in-12 ou in-8°, avec préfaces, documents et tables. Les unes sont *sans notes*, et les autres *avec notes*. Ces notes ne sont pas, du reste, des notes explicatives ou des commentaires ; ce sont uniquement des notes d'érudition, des références (on en compte, paraît-il, 26.000) aux sources où sont puisés les canons du Code.

2. Ce sont ces *sources* que le cardinal Gasparri a entrepris de publier dans une collection qui a pour titre *Codicis juris canonici fontes*, et qui comprend déjà quatre gros volumes in-4°. Cette collection ne reproduit pas les documents compris dans le *Corpus juris canonici* (Décret de Gratien ou Décrétales des Papes), ni les textes empruntés au Concile de Trente, ni les extraits des livres liturgiques (Pontifical, Missel, Rituel et Cérémonial des Evêques) auxquels renvoie le Code : car il convient, dit le Cardinal dans la préface de la collection, que tous ceux qui étudient le droit canonique possèdent ces ouvrages. Mais elle donne tous les autres textes (des Conciles, des Papes, et des Congrégations) en tout ou en partie, suivant que le Code s'y réfère pour le tout ou pour une partie « *ex integro vel ex parte afferuntur prout cum Codice ex toto vel ex parte congruunt* ». Il est prévu cependant que, parmi les décisions des Congrégations romaines, on ne donnera avec quelque détail que celles qui aideront le mieux à comprendre le canon qui s'y réfère.

Dans le premier volume (in-4° de XVI-954 pp., Rome, Librairie Vaticane) les dix premiers documents seulement sont empruntés à des Conciles généraux ; tous les autres (au nombre de 354) sont empruntés à des Constitutions pontificales classées par ordre chronologique : les cinquante premières sont antérieures à 1500 ; cent vingt-huit appartiennent au XVI^e^ siècle ; soixante-quinze au XVII^e^ ; et trente-neuf au début du XVIII^e^ siècle (antérieures à 1740). Comme il fallait s'y attendre, c'est Benoît XIV qui tient le record pour le nombre et l'importance des documents cités : on n'en compte pas moins de cent quarante-six, qui remplissent les 292 dernières pages du premier volume, et les 576 premières du second. Ce second volume (in-4° de XII-1012 pp.) devait, suivant les indications données au début de la publication, contenir le reste des constitutions pontificales ; mais l'abondance des matières a fait arrêter à l'année 1865 un ouvrage déjà si compact. Le troisième volume (in-4° de XII-870 pp.) achève la publication des Actes des Souve-

rains Pontifes de 1865 à 1917, jusqu'à la promulgation du Code (27 mai 1917). Il contient même deux documents postérieurs au Code : l'un accorde un privilège à l'Ordre des Frères Prêcheurs (11 juin 1917) ; l'autre est l'encyclique de Benoît XV sur la Prédication (15 juin 1917). Le quatrième volume (in-4° de XXXII-1117 pp.) publie les décisions du Saint-Office, et celles de la Congrégation des Evêques et Réguliers.

Lorsque cette publication sera achevée, elle sera d'un immense secours aux canonistes, à qui elle facilitera, par le recours aux sources, une interprétation des textes plus conforme à l'histoire et à la pensée du législateur.

3. C'est cette interprétation plus exacte des textes qui permettra aussi la publication des réponses émanées de la Commission d'interprétation du Code. Ces réponses, très nombreuses, ont été réunies par la revue romaine *Jus Pontificium*, dans un opuscule intitulé *Repertorium juridicum ecclesiasticum*, de 60 p. in-8°, où la doctrine qui résulte de ces réponses, comme aussi la jurisprudence romaine de 1918 à 1924, est très exactement exprimée en de brèves formules. Plus complets cependant sont les recueils publiés par N. Hilling, directeur de l'*Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, sous ces titres : *Codicis juris canonici supplementum* (in-8° de VIII-215 pp.) et *Codicis juris canonici interpretatio* (in-8° de XII-123 pp.), publiés en 1925 à Fribourg-en-Brisgau par la librairie J. Waibel. Tous deux font partie d'une collection nouvelle *Auxilia ad Codicem exquirendum*[1]. Le premier de ces opuscules contient 23 documents postérieurs au Code : v. g. les questionnaires pour la visite *ad limina*, les pouvoirs accordés aux Légats Apostoliques et aux Ordinaires dans les diocèses et dans les pays de missions, les nouvelles *Normae* de la Congrégation des religieux, etc. Ces documents sont accompagnés de notes et de références. Le second opuscule complète le premier : en suivant l'ordre du Code, il rapporte les réponses des Congrégations romaines et les décisions de la Rote pouvant servir à interpréter les canons du Code. Ces recueils sont d'autant plus utiles que les *Acta Apostolicae Sedis* ne reproduisent plus les décisions de la Rote, et qu'il

1. Le troisième volume de cette collection (in-8° de 50 p.) est un Lexique des principaux termes techniques du Code (*Codicis juris canonici glossarium*) édité aussi par N. Hilling. La traduction allemande des principales expressions juridiques est accompagnée de notes explicatives.

faut, pour les suivre, se procurer les *Decisiones seu Sententiae S. Romanae Rotae* (Rome, Librairie Vaticane) : le dernier volume paru de cette collection ne contient encore que les décisions rendues en 1918.

4. — Depuis l'apparition du Code, on a souvent demandé s'il en existait des traductions en langue vulgaire. Non, il n'en existe pas : et la raison en est qu'une défense spéciale a été portée de réimprimer ou de *traduire* le Code sans une permission du Saint-Siège. Sans doute, des autorisations peuvent être accordées ; et l'opuscule intitulé : *Législation canonique concernant les religions laïques* (Rome, 1919) n'est qu'une traduction autorisée, quoique non officielle, des textes du Code concernant ces religions ; mais nous ne croyons pas que Rome ait autorisé d'autres traductions.

L'ouvrage publié par G. Bareille, *Code du droit canonique* (6e éd., in-8 de XXIV-762 pp., Montréjeau, Cardeilhac-Soubiron, 1922) est épuisé et n'a pas été réimprimé. Comme c'était avant tout une traduction presque intégrale du Code, nous doutons qu'il puisse être édité de nouveau sans être transformé en commentaire.

5. — Car si les traductions sont interdites, les commentaires et les manuels sont autorisés. Dès l'apparition du Code, le P. Vermeersch signalait dans un petit volume (*Summa novi juris canonici*, in-8° de XII-222 p.) les principales modifications introduites par le Code dans la précédente législation de l'Eglise. C'était le prélude d'un ouvrage beaucoup plus important qu'il publia en 1922 avec la collaboration du P. Creusen, *Epitome juris canonici*, en 3 vol. Malgré son titre modeste, nous avons là un excellent commentaire de tous les canons du Code, où la plupart des difficultés théoriques et pratiques reçoivent leur solution : aussi ne faut-il pas s'étonner du succès de ce travail si bien caractérisé par le Cardinal Gasparri « bellissimo ed utile lavoro ». La troisième édition (Malines, Dessain, 1926) vient de paraître (3 in-8° de XII-504 pp. ; XVI-516 pp. ; XIV-412 pp.). D'autres commentaires du reste sont achevés ou en cours de publication. Celui du P. Blat, dominicain, est édité à Rome, au Collège Angélique (via San Vitale) où l'auteur est professeur. Il comprend déjà 5 vol. in-8°, et paraphrase, canon par canon, tout le Code, à l'exception du livre IV. On lui a reproché de manquer de profondeur et de passer à côté des difficultés sans les résoudre : reproche exagéré, et qui ne doit pas faire oublier les grands mérites

de cet ouvrage, celui surtout d'avoir déblayé la route et indiqué la voie. Plus approfondies s'annonçaient les *Institutiones juris canonici* de F. Maroto, mais deux volumes seulement ont paru (Madrid, 1918 et 1919, Rome, 1921) et le commentaire s'arrête au canon 264. A Turin, la librairie Marietti qui, depuis quelques années, a publié un si grand nombre d'ouvrages de droit canonique, édite un commentaire dû au P. Cocchi, de la Congrégation de la Mission, professeur au collège de Brignole-Sale, qui comprend déjà sept volumes : un sur les *Normae generales*, trois sur le *De personis*, deux sur le *De rebus*, un sur le *De delictis et poenis*. Il doit y avoir encore au moins un volume sur le *De rebus* (puisque les Sacrements n'ont pas été publiés) et un ou deux sur le *De processibus*. Et cependant, dans l'intention même de l'auteur, ces dix volumes ne sont qu'un manuel élémentaire, un travail d'initiation. L'ordre logique du Code y est parfaitement mis en lumière, dans des tableaux synoptiques placés en tête de chaque titre, et dans de nombreux schémas, titres, sous-titres, etc., qui, malheureusement, prennent beaucoup de place et ont obligé l'auteur à multiplier les volumes.

Plus précieux seront pour les canonistes de profession les ouvrages du P. Wernz, dont le P. Vidal a entrepris la refonte complète, pour les adapter à la nouvelle législation. Inutile de dire quelle mine inépuisable constitueront ces volumes lorsque la publication en sera achevée, car aucun ouvrage ne peut être comparé au *Jus Decretalium* du P. Wernz, pour l'abondance des références, l'exactitude et la concision de la doctrine, la connaissance approfondie de la jurisprudence. Ces dix volumes compacts (je parle de l'édition 1912-1915) remplacent une bibliothèque pour ceux qui veulent vraiment se former à la science canonique. Le nouvel ouvrage, refondu par le P. Vidal, et publié à Rome à l'Université Grégorienne, porte le titre de *Jus canonicum*. Deux volumes seulement ont paru, le *De Personis* (in-4° de X-811 p.), en 1923, et le *Jus matrimoniale* (in-4° de XVI-868 p.), en 1925.

Citons aussi *A Commentary on the new Code of Canon Law*, publié par le P. Augustine, O. S. B., à Londres, de 1918 à 1922 et qui est complet en 8 volumes. La maison Benzinger de New-York édite également en anglais de très bons commentaires dus à H. A. Ayrinhac, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur du grand séminaire de San-Francisco. Quatre volumes ont paru : l'un sur les

Normae generales, et les généralités concernant les personnes (*General legislation in the new Code of canon law*) ; un autre sur le *De personis in specie* (*constitution of the Church in the new Code*), un troisième sur le Mariage (*Marriage legislation*) ; le dernier, sur la législation pénale (*Penal legislation*). Signalons enfin la série d'études parue sous le titre *Les nouveautés du Codex* dans l'*Ami du Clergé*[1] de 1919 à 1923 ; les commentaires publiés par A. Toso dans la revue *Jus pontificium* (Rome, 51 place des SS.-Apôtres), et par A. Larraona dans le *Commentarium pro religiosis* (Rome, 131, via Giulia).

6. — Après les commentaires, les manuels. Nos séminaires français utilisaient le plus souvent M. Bargilliat, *Praelectiones juris canonici*, dont la première édition remonte à 1893. Aussitôt le Code paru, l'auteur (qui vient de mourir) refondit son ouvrage — tout en en gardant le plan primitif — et la 3[e] édition (2 in-12 de XII-544 et XI-508 pp.) parut à Paris, chez Baston, en 1920. De son côté, A. de Meester, professeur au séminaire de Bruges, a commencé la refonte de son *Compendium juris canonici et juris canonico-civilis* si apprécié en Belgique et même en France. Les deux premiers tomes seulement ont paru (2 in-8° de 340 et 543 p., Bruges, Desclée, 1921-1923) : après un *Liber fundamentalis* (l'Eglise, considérée comme société), ils expliquent les *Normae generales* et le *De personis*. Le troisième volume renfermera le commentaire

1. Voici le détail des études de l'*Ami du Clergé* sur *Les Nouveautés du Codex* : I. *Le Mariage* (1919, p. 789-790; 801-806; 817-824; 849-855; 881-888; 929-935; 977-983; 1009-1011); II. *Les Sépultures* (1919, p. 1011-1016); III. *La Pénitence* (1919, p. 1057-1064; 1089-1095; 1153-1160); IV. *Le Baptême* (1919, p. 1217-1221); V. *La Confirmation* (1919, p. 1221-1222); VI. *L'Eucharistie* (1920, p. 1-9; 33-38); VII. *L'Extrême-Onction* (1920, p. 38-41); VIII. *L'Ordre* (1920, p. 49-55; 97-104); IX. *Les Curés* (1920, p. 161-167; 209-216; 273-280); X. *Les Vicaires paroissiaux* (1920, p. 305-307); XI. *Variétés cléricales* (1920, p. 307-311; 353-360); XII. *Des offices ecclésiastiques* (1920, p. 385-392); XIII. *Les bénéfices ecclésiastiques* (1920, p. 433-439); XIV. *Les Séminaires* (1920, p. 465-473; 497-505; 545-554); XV. *Les Chapitres* (1920, p. 593-600; 625-632; 657-662; 1921, p. 17-23); XVI. *Les Vicaires forains* (1921, p. 49-55); XVII. *Pouvoir ordinaire, pouvoir délégué* (1921, p. 113-118; 161-168); XVIII. *Les Curies épiscopales* (1921, p. 209-215); XIX. *Les Préséances* (1921, p. 273-279); XX. *Les droits temporels de l'Eglise* (1921, p. 337-342; 417-421; 513-517; 545-549; 577-581; 625-630; 673-677; 705-710; 1922, p. 1-6; 65-71); XXI. *Censure des livres et Index* (1922, p. 113-118; 193-198; 225-229; 273-276; 337-340; 385-390; 433-437; 481-485; 545-550; 577-582; 641-645; 721-724; 753-757; 801-808); XXII. *Code de Procédure canonique* (1923, p. 49-52; 97-100; 145-148; 209-213; 241-245; 289-291; 369-374); XXIII. *Le Code pénal de l'Eglise* (1923, p. 449-452; 513-517; 593-596; 673-677; 721-724; 753-758; 801-813).

des trois autres livres, et le quatrième sera réservé aux questions de droit civil-ecclésiastique belge. A Fribourg-en-Brisgau, chez Herder, le P. Prummer, O. P., professeur à l'Université de cette ville, et auteur d'une Théologie morale très estimée, a également publié en 1922 un *Manuale juris canonici* (in-8° de XLIV-720 pp.) digne de tout éloge. Bien que destiné surtout aux religieux, ce manuel est vite devenu classique et a mérité les plus favorables appréciations. Nous en dirons autant de celui qu'ont publié, sous le même titre, en 1924, deux canonistes belges, F. Claeys-Bouvaert, (professeur au séminaire de Gand) et G. Simenon (professeur au séminaire de Liége). Cet ouvrage (in-8° de XVI-802 p.) est destiné avant tout à l'enseignement dans les grands séminaires belges ; c'est ce qui explique que les auteurs aient exclu de leur travail une grande partie du *De rebus*, et spécialement les sacrements qui ne sont pas enseignés, en Belgique, par le professeur de droit canonique. Le P. Raus, rédemptoriste, s'est proposé le même but dans ses *Institutiones canonicae in forma compendii* (in-8° de XLII-516 p., Paris, Vitte, 1924) : ce manuel devant avant tout servir de complément aux *Institutiones morales* du P. Marc, on n'y trouvera pas non plus la législation des sacrements.

Trouverons-nous, en français, l'équivalent d'un manuel dans les *Institutions canoniques*, publiées par le P. Pie Mothon (3 in-12 de XXII-926, XVI-860, XXVI-852 p., Bruges, Desclée, 1922-1924) ? Non. D'abord parce que l'ouvrage est considérable (bien que le 3e volume ne soit qu'un recueil de formules), mais aussi parce que l'auteur lui-même l'a composé surtout à l'usage des curies épiscopales et des familles religieuses. A celles qui l'utiliseront, nous recommandons même une prudente défiance, car il s'y rencontre beaucoup d'assertions très contestables. Quant aux prêtres qui voudraient un ouvrage pratique de droit canonique en français, nous leur indiquons de préférence celui du chanoine Laurent, *Directoire pratique pour le clergé* (4e éd., in-12 de XVIII-286 pp., Paris, Téqui, 1923) ; celui du P. Michel, des Pères Blancs, *Ce qu'il y a de plus pratique pour le prêtre dans le nouveau Code canonique* (5e éd., in-8° de 416 p., Maison-Carrée, 1924) ; celui de M. Bargilliat, *Droits et devoirs des curés et des vicaires paroissiaux* (18e éd., in-12 de X-450 p., Paris, Beauchesne, 1920) ; ou même H. Buvée, *Memento pratique du ministère paroissial* (2e éd., in-8° de

324 p., Paris, Bonne Presse, 1922). Peut-être leur annoncerai-je bientôt un autre ouvrage plus complet (en 2 ou 3 vol.) que l'on me dit être en préparation.

Les Allemands, eux, n'ont que l'embarras du choix : A. Perathoner, *Das Kirchliche Gesetzbuch* (4e éd., in-8° de VIII-770 p., Brixen, Weger, 1926) ; A. M. Koeniger, *Katholisches Kirchenrecht* (in-8° de XVIII-514 pp., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1926) ; M. Leitner. *Handbuch des Katholischen Kirchenrecht* (en cours de publication à Ratisbonne, chez Kösel et Pustet : le 4e fascicule, in-12° de 367 p., concerne les sacrements) ; E. Eichmann, professeur à l'Université de Munich, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex J. C. für Studierende* (in-8° de XXII-786 p., Paderborn, Schöning, 1926) ; J. B. Haring, professeur à l'Université de Graz, *Grundzüge des Katholischen Kirchenrechtes* (3 éd., 2 in-8° de XII-1.037 p., Graz, Meyerhoff, 1924). On annonce même la réédition de l'ouvrage si remarquable de J. B. Sagmuller, professeur de théologie à l'Université de Tubingue, *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*. Jusqu'ici, l'Introduction seule a paru, ainsi que le premier livre *Kirche und Kirchenpolitik* (in-8° de VIII-150 p., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1925).

Signalons enfin, en italien, le *Manuale di diritto ecclesiastico*, de N. Coviello, réédité par *V. del Giudice* (2 in-8° de XXX-440 et 302 p., Rome, Athenaeum, 1922-23) ; et les *Appunti di diretto ecclesiastico*, de N. Tamassia (in-8° de 395 p., Padoue, Editions Universitaires, 1925). Ces deux ouvrages sont plutôt à classer dans le droit civil ecclésiastique que dans le droit canonique proprement dit.

7. — Depuis longtemps, la librairie Letouzey (Paris) annonçait un *Dictionnaire de droit canonique* qui devait compléter son Encyclopédie des sciences ecclésiastiques. Le premier fascicule a enfin paru au début de 1924 : Il va de *Abbas* à *Affaires ecclésiastiques*. Et voici que trois années se sont passées, et que les souscripteurs s'inquiètent. Qu'ils se rassurent cependant : de nouveaux fascicules sont en préparation, et, après avoir connu des débuts difficiles, il semble que la publication doive continuer dans de bonnes conditions sous la direction de M. Amanieu, professeur de droit canonique aux Facultés catholiques de Lille. En attendant, le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* (même éditeur)

donne de nombreux articles, où les prêtres et les laïques instruits auront, en 350 colonnes environ, un exposé sommaire de toutes les questions de droit canonique. Mais il n'y faudra pas chercher autre chose que ce que l'auteur a voulu y mettre, et ceux qui désirent des études plus approfondies attendent patiemment les fascicules suivants du *Dictionnaire de droit canonique*. Un dictionnaire qui rendra également service aux canonistes est le *Dictionnaire des institutions de la France aux* XVII^e^ *et* XVIII^e^ *siècles*, in-8° de IX-564 p., Paris, Picard, 1923, par M. Marion ; car il renferme de nombreux articles concernant les institutions ecclésiastiques : par exemple, appel comme d'abus, bénéfices, clergé, commande, dîme, Ordres religieux, etc...

8. — Disons enfin un mot des revues de droit canonique. Nous avions en France *Le canoniste contemporain* (Paris, Lethielleux), fondé en 1878 par Mgr Grandclaude, et dirigé depuis 1892 par M. Boudinhon. Cette excellente revue mensuelle cessa de paraître en 1920. Reprise en 1924 par M. Villien, elle a, pendant trois ans, essayé de vivre ; mais, malgré la fidélité de plusieurs de ses rédacteurs (notamment A. Couly et M. Chartier), elle a dû renoncer à la lutte et suspendre *sine die* sa publication. Ce n'est pas sans tristesse que les canonistes ont assisté à son déclin et à sa mort : alors que partout les études canoniques ont pris un nouvel essor, serons-nous le seul pays où ne puisse vivre et prospérer une revue exclusivement consacrée au droit canonique ? En attendant qu'elle revive, l'*Ami du Clergé* (Langres) continue de répondre chaque semaine aux nombreuses consultations canoniques et liturgiques de ses lecteurs, et de reproduire, en les commentant, les principaux Actes du Saint-Siège. Nous tâcherons désormais de rendre le même service, toutes proportions gardées, aux lecteurs de la la *Revue apologétique*, par des chroniques régulières, et des réponses aux consultations qui lui seront adressées. La Belgique est mieux favorisée : non seulement dans sa revue mensuelle, la *Nouvelle Revue Théologique*, rattachée depuis 1923 au *Museum Lessianum* (11, rue des Récollets, Louvain), elle fait une large place aux Actes du Saint-Siège, et aux Chroniques ou Consultations de droit canonique, mais chaque diocèse possède sa revue : *Revue ecclésiastique de Liége* (Dessain), *Collationes Brugenses* (au Séminaire), *Collationes dioecesis Tornacensis* (à l'Evêché), *Collationes Gandavenses*

(van Fleteren), *Collationes Namurcenses* (Ad. Wesmael-Charlier), *La vie diocésaine* (Malines, Marché aux laines). Nos *Semaines religieuses*, destinées avant tout aux fidèles ne peuvent pas être comparées à ces revues diocésaines destinées avant tout au clergé. Seule, croyons-nous, la *Revue ecclésiastique* de Metz est conçue dans le même esprit et rend aux prêtres des services analogues. En Belgique encore (Bruges, Beyaert) : les *Periodica de re canonica et morali* (depuis 1919), qui ne sont que la continuation — sous un titre un peu différent — du *De religiosis et missionariis supplementa et monumenta*, fondé en 1905 par le P. Vermeersch ; et, depuis 1924, les *Ephemerides theologicae Lovanienses* (19, rue des Récollets, Louvain) dont la bibliographie est incomparable. Les revues italiennes sont également nombreuses : sans parler des *Acta Apostolicae Sedis*, bulletin officiel du Saint-Siège (depuis 1909), ni des revues des grands collèges universitaires de Rome (*Angelicum*, 15 via S.-Vitale ; *Antonianum*, 124, via Merulana ; *Gregorianum*, 126 via del Seminario), il se publie à Rome même quatre autres revues canoniques: *Il Monitore eclesiastico*, depuis 1888 (place Grazioli); *Commentarium pro religiosis*, sous la direction de P. Maroto, depuis 1920 (via Giulia, 131); *Jus pontificium*, sous la direction de A. Toso, depuis 1921 (51, place des SS.-Apôtres) ; *Il diritto ecclesiastico* (69, place Cola di Rienzo). D'autres revues encore donnent des consultations canoniques (v. g. *La Rivista del Clero italiano*, à Milan, *La Palestra del Clero*, à Rovigo), ou traitent, à l'occasion, de questions canoniques (v. g. *La Scuola catholica*, 10, rue St-André, à Milan). Nous sommes moins bien documentés sur l'Espagne : qu'il nous suffise de citer la revue des études ecclésiastiques *Razon y Fe* (Madrid, 25, Alberto Aguilera). L'Allemagne a toujours l'*Archiv für Katholisches Kirchenrecht* (Mainz, Kircheim) depuis 1857 ; le *Pastor bonus* à Trêves (Paulinus-Druckerei), et la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechstgeschichte* (section canonique) à Weimar, Bölhaus. Aux Etats-Unis, *The ecclesiastical Review* (Philadelphie, Archstreet, 1305).

II. — ETUDES PARTICULIERES

Non seulement le Code en général a été l'objet des études d'ensemble que nous venons de signaler, mais de nombreux ouvrages ont été publiés sur telle ou telle partie. Ce sont ces ouvrages spé-

ciaux, ces monographies, que je voudrais signaler, en suivant autant que possible l'ordre même du Code. Ici surtout, nous devrons nous contenter souvent d'une simple énumération.

9. — Et tout d'abord, laissant délibérément de côté les travaux historiques relatifs aux anciennes collections canoniques, aux Décrétistes, aux Décrétalistes, aux Sommistes ,etc., je voudrais signaler les Introductions générales au Code. Parmi les commentaires ou ou manuels déjà énumérés ceux qui ont fait le plus de place à cette Introduction ont ceux de Vermeersch, Maroto, Prummer et Sagmuller. Mais on annonce de Hollande la publication d'une très importante *Introductio in jus canonicum*, du P. Bernard Lijdsman, rédemptoriste, professeur de droit canonique au collège de Wittem. Le premier volume seul a paru à Hilversum, éditeur P. Brand (in-8° de VIII-163 p., 1924); il traite du droit canonique, de ses sources formelles (*fontes existendi*) et surtout de ses sources matérielles (*fontes cognoscendi*) : ce volume ne va que jusqu'à Gratien (1145). La publication s'annonce excellente. A signaler aussi A. Cicognani, *Jus Canonicum et commentarium ad librum I Codicis*, 2 vol. in-8°, Rome, Faculté juridique de S. Apollinaire, 1925. Les prolégomènes et l'histoire des sources y sont très développés.

D'un tout autre caractère est *l'Introduzione allo studio del Codex juris canonici* (in-8° de XVIII-326 p., Turin, Bocca, 1925), publiée par Mario Falco, professeur à l'Université de l'Etat à Milan. S'adressant plus spécialement aux civilistes, l'auteur leur retrace les étapes de la codification, et l'histoire de la formation du Code. Il insiste sur les canons préliminaires, les *Normae generales* et les généralités relatives aux personnes ; leur donne un aperçu sommaire et exact des livres suivants ; discute la terminologie du Code ; en expose la technique ; et enfin en examine la valeur. Cet ouvrage serait plutôt à rapprocher des volumes de F. Geny, *Science et technique en droit privé* (Paris, Recueil Sirey, 1924), et surtout de la thèse de doctorat de A. Ortscheid, *Essai concernant la nature de la codification et son influence sur la science juridique d'après le concept du Code de droit canonique* (in-8° de X-121 p., Paris, Sirey, 1922).

10. — « Au cours des travaux préparatoires à la codification, beaucoup se montrèrent sceptiques au sujet de la réussite de l'entreprise. Cette défiance était basée surtout sur la difficulté et le dan-

ger qu'il y aurait à formuler les principes régissant les rapports entre l'Eglise et les Etats. Le Code allait-il les passer simplement sous silence et ainsi se borner à être un manuel à l'usage des confesseurs et des curés ? ou bien, allait-il proclamer fièrement ces principes et risquer par conséquent de déchaîner des protestations et peut-être des représailles? M. Falco montre fort bien comment les inspirateurs du Code ont habituellement su éviter ce double écueil. D'une part, les principes sont sauvegardés par l'affirmation, modérée mais ferme, des droits essentiels de l'Eglise dans certaines matières déterminées, dont la revendication générale ne pouvait être omise. Citons le mariage, l'enseignement et l'éducation, les privilèges des clercs, le droit de propriété et celui de disposer librement des biens possédés et de les administrer. D'autre part, les susceptibilités des légistes sont autant que possible ménagées. D'abord ces revendications de droits ne sont pas groupées dans un chapitre unique, dont la masse aurait pu effaroucher les esprits hostiles. Ensuite, le Code a opportunément omis l'énoncé des grands principes directifs, tels que ceux de la supériorité de l'Eglise dans les matières mixtes et de l'existence d'un pouvoir indirect pouvant s'exercer parfois dans les questions même temporelles... Enfin, même sur les droits expressément revendiqués, le Code ouvre parfois la porte aux atténuations et aux dérogations par le maintien des concordats et par la reconnaissance possible de certaines coutumes immémoriales »[1]. Les canonistes ne sont pas tenus à la même réserve. Aussi n'ont-ils pas manqué, pour la plupart, de mettre en tête de leurs Institutions canoniques un traité de droit public. Voir en particulier les manuels de Bargilliat, Raus, Claeys-Bouvaert et surtout A. de Meester et Sagmuller. Des ouvrages spéciaux de droit public ont également été publiés depuis le Code, entre autres: Matt. Conte a Coronatal, O.M. Cap., *Jus publicum ecclesiasticum*, in-8° de XIX-268 p., Turin, Marietti, 1924; F. M. Capello, S. J., *Summa juris publici ecclesiastici*, in-8° de XVIII-561 p., Rome, Université Grégorienne, 1924; et tout récemment A. Ottaviani, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, tome I (Droit public interne), Rome, Faculté juridique de S. Appolinaire, 1926.

11. — Le Code est précédé de sept canons préliminaires très importants sur les rapports de la législation actuelle avec le droit

1. F. Claeys-Bouvaert, dans les *Ephemerides Lovanienses*, 1926, p. 91.

des églises orientales, le droit liturgique, le droit canonique antérieur, etc... Ces canons ont été l'objet de nombreux articles ou brochures : S. D'ANGELO, *Il jus quaesitum nel diritto canonico*, in-8° de 15 p., Rome, à la revue *Il diritto ecclesiastico*, 1922 ; M. FALCO, *Il codex juris canonici e il diritto anteriore*, in-8° de 25 p., Modène, 1923 ; J. CREUSEN, *L'abrogation de l'ancien droit*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, avril 1923 ; M. CHARTIER, *Les sept premiers canons du Code*, dans le *Canoniste*, 1925, p. 342-353. Faute de les interpréter comme il faut (le 6e surtout), on risque de présenter comme étant encore en vigueur beaucoup de lois, décrets, instructions abrogés par le Code. Les commentaires de VERMEERSCH et MAROTO semblent particulièrement utiles pour bien interpréter ces canons.

12. — Le premier livre du Code, *Normae generales*, a été l'objet de nombreuses monographies. Tous les commentaires signalés au n° 5 (à l'exception de Wernz-Vidal, dont le premier volume n'a pas encore paru) en traitent longuement ; mais les manuels cités au n° 6 ne donnent pas tous à l'explication de ce livre, l'étendue et la précision que mérite son importance. L'étude approfondie de ce livre (comme aussi des 20 premiers canons du second livre) est pourtant indispensable pour acquérir l'esprit du droit. Pour suppléer à l'insuffisance de certains manuels, le professeur aura recours aux auteurs signalés plus haut (n° 9) et aux ouvrages suivants : N. HILLING, *Die allgemeine Normen des Codex juris canonici*, in-8° de IV-163 p., Fribourg-en-Brisgau, Waibel, 1926 ; P. KELLER, *Die Normae generales des Codex juris canonici*, in-8° de VIII-111 p., Calw (Wurtemberg), Oelschläger, 1923. Je leur signale aussi l'étude de A. JANSEN, *De lege mere poenali*[1], in-4° de 32 p., Rome, Jus Pontificium, 1925 ; les ouvrages de F. FLUMENE sur la coutume (*Il valore della consuetudine quale fonte normativa nella patristica latina e greca*, in-8° de 64 p. ; *La legge non scritta nella storia e nella dottrina etico-giuridica della Grecia classica*, in-8° de VIII-140 p.; et surtout *La consuetudine nel suo valore giuridico*, in-8° de 306 p., Sassari, Gallizz, 1922-25), et la Dissertation de J. BOLTEN. sur le même sujet. *Das Gewohnheitsrecht im Codex juris canonici*, Munster, 1923.

1. Cette étude a paru en français dans la *Nouvelle Revue théologique*, mars, mai, juin 1923.

Le titre III a fait l'objet d'une dissertation de J. Lacau, S. C. J., *De tempore*, in-8° de 48 p., Turin, Marietti, 1921, et les canonistes ont discuté vivement dans les revues la question de savoir si on pouvait simultanément utiliser les divers systèmes horaires autorisés au canon 33.

Sur les *privilèges* (titre V), signalons d'excellents articles de A. Van Hove dans la *Nouvelle Revue théologique*, janvier, février, mars 1922.

Enfin la dispense (titre VI) a fait l'objet d'une remarquable étude historique de J. Brys, *De Dispensatione in jure canonico... usque ad medium decimum quartum*, in-8° de XXXII-276 p., Bruges, Wetteren, 1925.

13. — Sur le *De personis*, l'étude d'ensemble la plus remarquable est sans contredit le *Jus canonicum* de Wernz-Vidal déjà signalé au n° 5. Mais on remarquera qu'il ne traite pas des religieux ni des laïques, l'explication des canons qui les concernent est renvoyée à un volume ultérieur. Il n'est pas parlé non plus des religieux dans N. Hilling, *Das Personenrecht des Codex juris canonici*, in-8° de IX-272 p., Paderborn, Schöning, 1924.

A ceux qu'intéresse la question des personnes morales, je recommande de comparer les pages que Wernz-Vidal lui consacre, au livre de L. Michoud, *La théorie de la personnalité morale et son application en droit français* (2e éd., 2 in-8° de IV-513 et IV-528 p., Paris, Libr. gén. de droit, 1924) et à celui de F. Ferrara, *Teoria sulle persone giuridiche* (in-8° de XII-1111 p., Turin, 1923). Il ne me paraît pas douteux que la notion canonique de personne morale, toute dominée par la question de la finalité, est plus exacte que toutes celles qu'ont imaginées les juristes du XIXe siècle, sous l'influence des philosophies individualistes du droit.

Les difficultés que peut soulever le canon 106 sur la préséance ont fait l'objet d'un très bon opuscule de P. Vito, *Note canoniche sulla precedenza*, in-8° de 88 p., Verone, Cinquetti di Felice, 1924.

Sur le traité des clercs en général, je ne trouve à signaler que quelques articles de revues[1] qui n'apprendront rien à ceux qui possèdent Wernz-Vidal, et un ouvrage de R. Genestal sur *Le privilegium fori en France du décret de Gratien à la fin du XIVe siècle*, t. II, in-8° de 212 p., Paris, Leroux, 1925.

1. Par exemple, ceux de M. Chartier, dans le *Canoniste* 1926, sur *Les Obligations des clercs*.

Pas de livres spéciaux non plus sur le pape, les cardinaux, la curie romaine. Pour les pays de missions, E. J. Winslow, *Vicars and Prefects Apostolic*, Mary Knoll, Catholics Missionary society, 1924, in-8° de IV-148 p. ; le *Jus missionarium*, t. I (in-8° de XVI-544 p., Kaldenkirchen, Imprimerie des missions, 1925), du Père Th. Grentrup ; le *Directorium ad usum missionariorum* (2e éd., in-8° de 454 p., Bruges, Desclée, 1921) de C. A. Boury ; et plusieurs commentaires des Formules de pouvoirs accordés par la Propagande aux Ordinaires des Missions : A. Vermeersch (in-8° de 106 p., Bruges, Beyaert, 1923) ; A. Iglesias (in-8° de 148 p., Turin, Marietti, 1923) ; C. Vromant (in-8° de VI-166 p., Bruges, Beyaert, 1926)[1].

Les droits et devoirs des Ordinaires ont été exposés par Ch. Augustine, *Rights and duties of Ordinaries*, in-12° de VI-542 p., S. Louis, Herder, 1924. La thèse de E. Fournier sur *Les Origines du vicaire général* (in-8° de 153 p., Paris, Picard, 1922) a été vivement discutée, mais elle paraît solidement établie. Sur la curie diocésaine, S. d'Angelo a publié en italien *La curia diocesana a norma del Codice di Diritto canonico*, t. I, Organizatione-ordinamento (in-8° de VIII-126 p., Giarre, P. Lisi, 1924). C'est un bon commentaire des can. 363-380 et 1572-1593. L'auteur annonce en latin sur le même sujet une étude plus développée[2]. Ce sont aussi surtout les canons 1572-1593 que commente H.-F. Dugau dans sa thèse sur *The Judiciary department of the diocesan curia* (in-8° de 87 pp., Washington, Université catholique, 1925). La législation du synode diocésain est étudiée dans M. Pistocchi, *De Synodo dioecesana* (in-12 de 53 pp., Turin, Marietti, 1922).

Pour le traité des curés, on ne peut pas se contenter de Wernz-Vidal (27 pages) ni de Hilling (7 pages), mais en dehors des livres pratiques déjà signalés au n. 6 (Laurent, Michel, Bargilliat, Buvée), on consultera J. Rossi, *De paroeciâ* (in-8° de VIII-326 pp., Rome, Pustet, 1923) ; L. Fanfani, *De jure parochorum* (in-8° de XXIV-462 pp., Turin, Marietti, 1924) et surtout, bien que visant surtout l'Italie, les trois volumes de Monseigneur Sosio d'Angelo sur *Parocco e Parocchia nel Codice di Diritto canonico* : 1er vol., Nomina del parocco, Esame, Concorso (in-8° de VIII-182 pp.); 2e vol., Doveri e Di-

1. Je signale volontiers ici le *Manuel des Missions catholiques* du P. Arens, S.J., in-8° de VII-490 p., Paris, Castermann, 1926. — Cf. *Revue Apo.*, janvier 1927, p. 115-117.

2. Du même auteur, il y a d'autres ouvrages sur la Visite pastorale, le Synode diocésain, etc. Voir ceux que je signale plus bas sur les Curés.

ritti communi (in-8° de XVI-140 pp.); 3e vol., Doveri e Diritti specifici (in-8° de VIII-120 pp.), Giarre (Sicile), P. Lisi, 1922-24. Ces volumes font partie d'une collection *Biblioteca canonico-giuridico-pastorale*, qui a pour but de donner un commentaire simple et scientifique des dispositions récentes du droit canonique et des lois portées par l'Etat italien en matière de culte. Une sérieuse monographie historique a été consacrée aux Vicaires : D. LINDNER, *Die Anstellung der Hilfpriester*, in-8° de VIII-158 p., Kempten, Kösel et Pustet, 1924.

Nous avons déjà dit qu'il n'était pas question des religieux dans Wernz-Vidal (t. II) ni dans Hilling. Mais les bonnes monographies abondent sur cette partie du Code. En latin : A.-M. MICHELETTI, *Jus religiosorum*, in-32 de 496 p., Turin, Marietti, 1920 ; L. FANFANI, *De jure religiosorum*, in-8° de XX-240 p., Turin, Marietti, 1920. Ce dernier ouvrage a été traduit en français par le P. MISSEREY, *Le droit des religieuses*, in-8° de XX-312 p., Turin, Marietti, 1924. « Le traducteur s'est proposé de rendre d'une façon claire les réflexions de l'auteur, plutôt que de viser à l'exactitude d'une traduction littérale » (Préface). Dans cette traduction quelques notes précisent la situation canonique spéciale dans laquelle se trouvent en France, depuis la Révolution, les religieuses à vœux solennels. C'est la situation de ces *Moniales à vœux simples* que le P. JOMBART a étudiée dans la *Nouvelle Revue Théologique*, en 1924 (tirage à part, in-8° de 60 p., Paris, Casterman, 1924). Les quinze dernières pages de cette brochure — sur le passage des vœux simples aux vœux solennels, que ces religieuses sont autorisées à solliciter par un décret de 1923 — trouvent un utile complément dans le *Petit catéchisme des vœux solennels* (in-8° de 50 p., Bruges, Beyaert, 1924) publié à leur intention par le P. VERMEERSCH. Quant aux Congrégations à vœux simples, elles utiliseront avec profit A. BATTANDIER, *Guide canonique pour les constitutions des Instituts à vœux simples* (3e éd., in-8° de XL-492 p., Paris, Gabalda, 1923); dom P. BASTIEN, O. S. B., *Directoire canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples* (3e éd., in-8° de 416 p., Bruges, Beyaert, 1923). D'autres ouvrages plus courts méritent aussi d'être mentionnés : J. VREULS, *Petit guide canonique à l'usage des communautés religieuses à vœux simples* (2e éd., in-8° de VIII-147 p., Liége, Dessain, 1924) ; H. BALMÉS, *Les religieux à vœux simples d'après le Code* (in-12 de XVI-239 p., Paray-le-Monial, Œuvres du Sacré-Cœur, 1921); et même CH. THÉVENOT, *Le nouveau droit cano-*

nique des religieuses (in-8 de 196 p., Téqui, 1922). Mais si l'on veut en français une étude complète du Droit des religieux, il faut recourir à L. Choupin, *Nature et Obligations de l'Etat religieux* (in-12 de x-582 p., Paris, Beauchesne, 1923), ou à J. Creusen, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique* (3e éd., in-8° de xvi-288 p., Bruxelles, Dewit, 1924). En anglais, le droit des religieux a été exposé par H. Papi, S. J., *Religions in Church law*, in-8° de viii-356 p., New-York, Kenedy, 1924.

Sur les vœux, on consultera utilement le *Catéchisme des vœux* du P. Cotel, réédité par le P. Jombart (in-12 de 96 p., Bruges, Beyaert, 1926). Le vœu d'obéissance a été spécialement étudié par le Père J.-B. Raus, rédemptoriste, auteur d'un manuel signalé plus haut, dans son *De sacrae Obedientiae virtute et voto* (in-8° de xx-308 p., Paris, Vitte, 1923). Des Etats-Unis nous arrive une excellente étude *De indulto exclaustrationis necnon saecularizationis*, du Père Cyr. Piontek (in-8° de xxiv--279 p., Green Bay, Wisconsin, 1925); et d'Allemagne une étude d'ensemble sur le droit des religieux : T. Schafer, O. M. Cap., *Das Ordensrecht nach dem Codex juris canonici*, in-8° de xvi-406 p., Münster-in-W., Aschendorff, 1923.

Pour terminer le livre *De personis*, signalons le tome II de l'ouvrage du P. Béringer, sur *Les Indulgences* (dont nous parlerons plus loin). Il est consacré tout entier aux *Confréries et pieuses associations* (in-8° de 488 p.) et constitue le meilleur commentaire du *De laicis*. Sur le *Tiers Ordre de Saint-François*, en particulier, il existe une petite étude canonique précise du P. Stein, traduite par le P. Inghels (in-8° de 71 p., Malines, Imprimerie S. François, 1925).

14. Le traité des Sacrements, par lequel s'ouvre le livre III du Code, a été l'objet de nombreuses publications. Nous nous bornerons à citer comme travail d'ensemble le *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis* de F.-M. Cappello, 2 in-8° de xxiii-696 et xii-952 p., Turin, Marietti, 1921-1923 (Sacrements en général, Baptême, Confirmation, Eucharistie, Mariage). Le même auteur a publié cette année à Rome un *De poenitentiâ ;* nous ne croyons pas qu'il ait encore étudié l'Ordre et l'Extrême-Onction.

Sur le baptême, E. Lancrenon, docteur en médecine et prêtre, a publié un *Petit traité du baptême* (in-8° de 32 p., Paris, Edit. Spes, 1925) qui rendra le plus grand service aux médecins et aux sages-femmes, à qui il est principalement destiné. Une thèse de doctorat

(in-8° de 148 p.) a été soutenue et publiée à l'Université catholique de Washington, en 1925, par R.-J. Kearney sur les parrains : *Sponsors at baptism.*

L. Honoré, S. J., a publié un étude historique sur *Le Secret de la Confession* (in-8° de xxi-160 p., Bruges, Beyaert, 1924), et A. Teetaert, O. Cap., une excellente monographie sur *La confession aux laïques dans l'Eglise latine*, depuis le viii^e^ siècle jusqu'au xiv^e^ (in-8° de xxviii-512 p., Bruges, Beyaert, 1926). La réserve des péchés a fait l'objet d'une thèse soutenue en 1924 à l'Université de Washington, par E.-V. Dargin, *Reserved Cases* (in-8° de 104 p.), et d'un opuscule de Nic. Farrugia, O. S. A., *De casuum conscientiae reservatione*, in-12 de 73 p., Turin, Marietti, 1922. E. Brahm, rédemptoriste, a réédité, l'adaptant au Code, son travail apprécié *De reticentiâ voluntariâ peccatorum in confessione*, 5^e^ éd., in-8° de 95 p., Esschen, Librairie S. Alphonse, 1924.

Au sacrement de Pénitence, le Code et les auteurs rattachent la question des Indulgences. La législation canonique a été exposée par L. Fanfani, *De Indulgentiis*, in-16 de 112 p., Rome, Desclée, 1920 ; J. Lacau, *Précieux trésor des indulgences*, in-16 de xvi-304 p., Turin, Marietti, 1924 ; F.-E. Hagedorn, *General legislation an Indulgences*, in-8° de 148 p., Washington, Université catholique, 1924. Il a été également publié une nouvelle édition française du grand ouvrage de P. Béringer, *Les Indulgences*, revu par le P. *Steinen*. Cette traduction, faite par l'abbé Ph. Mazoyer, a été approuvée par un décret de la Pénitencerie « quae hoc opus approbavit et, quoad Indulgentias inibi relatas, authenticum recognovit » : 2 in-8° de viii-640 et 488 p., Paris, Lethielleux, 1925. Les jubilés de 1925 et de 1926 ont donné lieu à de nombreux ouvrages parmi lesquels il suffira de mentionner, parce qu'il a une valeur durable, H. Thurston, *The roman Jubilee*, History and ceremonial, in-8° de 206 p., Londres, Sands, 1925.

Sur l'Eucharistie, nous signalons, au point de vue pratique, la brochure du P. Gerber, *La Sainte-Eucharistie*, in-12 de 200 p., Paris, Téqui, 1925 ; et surtout le travail plus considérable du chanoine Durieux, *L'Eucharistie*, in-12 de 328 p., Paris, Gabalda, 1924. Aux honoraires de messes[1] ont été consacrés deux ouvrages : J.-B. Ferreres,

1. La nature juridique des honoraires des messes a été beaucoup étudiée, à l'occasion du *Mysterium fidei* du P. de la Taille, et surtout de l'*Esquisse de la*

S. J., *Las misas manuales segun la disciplina vigente*, in-12 de 347 p., Madrid, Razon y Fe, 1923 ; et C.-F. Keller, *Mass stipends*, in-8° de 168 p., Washington, Université catholique, 1925.

Le Sacrement de l'Ordre a été étudié, au point de vue historique, par J. Tixeront, *L'Ordre et les Ordinations*, in-12 de VIII-274 p., Paris, Gabalda, 1925. N. Hilling, suivant la méthode allemande, en a traité au début de son *Personenrecht :* et il semble bien que pratiquement il y ait avantage à joindre au traité des Clercs cette étude de l'Ordination, et aussi celle des Séminaires, comme à rattacher l'étude des Bénéfices à celle des Offices.

Sur le droit matrimonial, nous avons de nombreuses et excellentes études, et dans toutes les langues. En français : le petit résumé de E. Jombart, S. J., *Le Mariage* (in-16 de IV-84 p., Paris, Téqui, 1925); celui plus développé de P. Durieux, *Le mariage en droit canonique* (in-12 de VIII-176 p., Paris, Gabalda, 1924) ; et enfin l'ouvrage de P. Fourneret, *Le mariage chrétien* (Principes, Guide pratique, Formulaire), 3e éd., in-8° de XXXII-472 p., Paris, Beauchesne, 1921. En latin : N. Farrugia, O. S. A., *De matrimonio et causis matrimonialibus*, in-12 de VIII-564 p., Turin, Marietti, 1924 ; A. de Smet, *De sponsalibus et matrimonio*[1], 4e éd., 2 in-4° de XL-442 et VIII-398 p., Bruges, Beyaert, 1923 ; et surtout Wernz-Vidal, que nous avons mentionné au n. 5. En allemand : J. Linneborn, *Grundriss des Eherechts*, 3e éd., in-12 de XV-450 p., Paderborn, Schöningh, 1922 ; Th. Schaefer, *Das Eherecht nach dem Codex juris canonici*, 9e éd., in-8° de XII-344 p., München-in-W., Aschendorff, 1924 ; F. Schönsteiner, *Grundriss des Katholischen Eherechts*, Wien, Kirch, 1925. Des monographies ont été écrites : sur l'empêchement de rapt (M. Mitterer, *Geschichte des Ehehindernisses der Entführung im Kanonischen Recht seit Gratian*, in-8° de XII-128 p., Paderborn, Schöningh, 1924), sur la célébration du mariage (I. Rossi, *De celebratione matrimonii juxta Codicem juris canonici*, in-8° de 186 p., Rome, Pustet, 1924), sur le divorce (N.-G. Jonesco, *Le divorce dans l'Eglise orthodoxe*, in-8°

foi (p. 111-251) du même auteur. Voir également V. del Giudice, *Stipendia Missarum*, in-8° de 207 p., Rome, Athenaeum, 1922.

1. Espérons que l'on publiera, comme pour les éditions précédentes, une traduction française de ce remarquable traité. Il en existe une traduction anglaise, par W. Dobell et A. Owens, *Betrothment and Marriage*, 2 in-8° de XXX-VIII-310 et VIII-375 p., Bruges, Beyaert, 1925. — A. de Smet a aussi donné aux *Ephemerides Lovanienses*, deux articles importants sur la législation canonique du mariage : *Recentiores variationes et controversiae in re matrimoniali*, Eph. 1924, p. 558-579; 1925, p. 54-65.

de 167 p., Paris, Les Presses universitaires, 1925 ; J. Leclercq, *Le mariage civil et le divorce*, in-12 de 48 p., Bruxelles, Dewit, 1924; G. Kiselstein, *A propos du divorce civil*, in-8° de 29 p., Liége, Dessain, 1923), sur les mariages mixtes (M.-V. Kelly et J.-B. Geniesse, *Efficax antidotum ad matrimonia mixta praecavenda*, in-8° de 78 p., Rome, Pustet, 1923), sur l'empêchement d'impuissance (G. Arendt, *Circa controversam validitatem matrimonii feminae recisae*, in-8° de VIII-104 p., Rome, Pustet, 1923), etc. Les questions canoniques occupent une grande place dans C. Lefebvre, *Cours de doctorat sur l'histoire du droit matrimonial*, in-8° de XII-422 p., Paris, Recueil Sirey, 1923. Voir aussi A. Rosambert, *La veuve en droit canonique jusqu'au* XIV^e^ s., in-8° de XVIII-249 p., Paris, Dalloz, 1923.

Une thèse nous reste à signaler sur l'administration des sacrements aux mourants non-catholiques : J.-L. King : *The administration of the sacraments to dying non catholics*, in-8° de 134 p., Washington, Université catholique, 1924.

Sur les autres parties du *De rebus*, nous indiquerons seulement J.-L. Paschang, *The sacramentals*, in-8° de 129 p., Washington, Université catholique, 1920 ; J.-A. O' Reilly, *Ecclesiastical sepulture*, in-8° de 129 p., Washington, Université catholique, 1923 ; Matt. a Coronatal, *De locis et temporibus sacris*, in-8° de XIX-340 p., Turin, Marietti, 1922 ; A. Michel, *La question scolaire et les principes théologiques*, in-12 de X-173 p., Lille, Desclée, 1921; L. Maitre, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités* (768-1180), in-8° de XX-227 p., Ligugé, Abbaye Saint-Martin, 1924 ; A. Boudinhon, *La nouvelle législation de l'Index*, édition nouvelle, in-8° de 420 p., Paris, Lethielleux, 1925 ; J.-A. Godfrey, *The right of patronage*, in-8° de 153 p., Washington, Université catholique, 1924 ; et le grand ouvrage de Mgr Lesne, *La propriété ecclésiastique en France des Origines au* XI^e^ *siècle*, encore inachevé, et dont le premier tome, en 1910, a mérité le grand prix Gobert (Lille, Facultés catholiques). Le fascicule 1^er^ du deuxième tome, paru en 1922 (in-8° de X-294 p.) aborde l'étude des droits régaliens à l'époque carolingienne.

15. Le *De processibus* ne nous arrêtera pas longtemps. Le P. Noval, dominicain, a donné de la première partie (*De judiciis*) un bon commentaire : in-8° de XII-624 p., Turin, Marietti. L. Wahr-

MUND, professeur de droit à Prague, a continué la publication des *Ordines judiciarii* du moyen âge, commencée par lui en 1905 sous le titre *Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Processes im Mittelalter*, Innsbruck, Wagner. Signalons aussi que le P. SANTARELLI, O. F. M., a réédité, en l'adaptant au Code, le *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis* de LAURI, et FORNARI, in-8° de XX-292 p., Rome, Collège St-Antoine, 124, via Merulana.

16. Le droit pénal de l'Eglise est codifié au livre V, *De delictis et poenis*. Ce livre a été commenté par J. SOLE, *De delictis et poenis*, in-8° de VIII-452 p., Rome, Pustet, 1920 ; et par M. PISTOCCHI, *I canoni penali del Codice ecclesiastico esposti e commentati*, 2e éd., in-8° de 388 p., Turin, Marietti, 1925. Nous devons signaler aussi une étude historique sur l'infamie, de A. MUHLEBACH, *Die Infamie in der Decretalen Gesetzgebung*, in-8° de XVIII-106 p., Paderborn, Schöning, 1923, et une introduction philosophique à l'étude du droit criminel de J. LATINI, *Juris criminalis philosophici summa lineamenta*, in-8° de 216 p., Turin, Marietti, 1924. Comme il fallait s'y attendre, c'est surtout l'étude pratique des censures *latae sententiae*, et des modifications introduites par le Code dans ce traité, qui a attiré l'attention des moralistes et des canonistes. De là les monographies suivantes : J. CAVIGLIOLI, *De censuris latae sententiae*, in-8° de 165 p., Turin, Librairie internationale, 1918 ; F. CAPELLO, *Tractatus canonico-moralis de censuris*, 2e éd., in-8° de XVI-517 p., Turin, Marietti, 1925 ; A. CRNICA, *Modificationes in tractatu de Censuris per Codicem juris canonici introductae*, in-8° de XIII-204 p., S. Maurice d'Agaune, Librairie St-Augustin, 1919 ; A. D. CIPOLLINI, *De censuris latae sententiae*, in-8° de VIII-261 p., Turin, Marietti, 1925. Les délits commis dans l'administration et la réception des sacrements ont été spécialement étudiés: G. L. MURPHY, *Delinquencies and Penalties in the administration and reception of the sacraments*, in-8° de 121 p., Washington, Université catholique, 1923 ; A. DE SMET, *De absolutione complicis et sollicitatione*, in-8° de XI-129 p., Bruges, Beyaert, 1921 ; P. CERATO, *De delicto sollicitationis*, in-8° de 148 p., Padoue, Séminaire, 1922.

Puisse cette énumération un peu sèche des différents travaux publiés depuis le Code sur le droit canonique, montrer au moins

à nos lecteurs que, dans tous les milieux et dans tous les pays, on se préoccupe de mieux connaître la législation de l'Eglise. Comment ne nous réjouirions-nous pas de cette constatation? Mieux connaître l'Eglise et ses lois, n'est-ce pas se disposer à la mieux aimer et à la mieux servir ?

F. CIMETIER.

Chronique d'Apologétique. Post-scriptum.

Les métaphores, amies des poètes, trahissent parfois les théologiens : le relief qu'elles donnent à la pensée est souvent au détriment de sa justesse. Rendant compte de l'excellent volume de M. l'abbé Buysse, *Jésus devant la critique*, j'ai écrit : « Voulant démontrer la divinité de Jésus par ses propres affirmations, afin de suivre l'adversaire (ici les critiques libéraux) sur son terrain, M. Buysse a bâti son argumentation sur le sable mouvant de l'hypothèse des deux sources (Evangile de Marc... et ces *logia* dont on n'a jamais su au juste ce qu'ils comprenaient)[1]. » On me fait remarquer qu'en rigueur de termes, une argumentation bâtie sur le sable ne tient pas, et qu'une pareille apologétique est donc sans valeur. Je sais bien que c'est un précepte de rhétorique qu'il ne faut jamais prendre les métaphores à la lettre et je croyais que le contexte suffisait à restreindre la portée de celle-ci. Il se peut toutefois qu'une équivoque demeure, et, comme je serais désolé qu'elle fût interprétée comme exprimant un doute sur la valeur objective de l'argumentation elle-même (argumentation fondamentale d'un livre destiné d'ailleurs à rendre de grands services), je me fais un devoir de l'expliquer.

En parlant de « sable mouvant », j'indiquais seulement que, si l'on voulait adapter notre argumentation apologétique aux positions des critiques libéraux en matière de critique littéraire, comme celles-ci se déplacent sans cesse, il serait nécessaire de la modifier constamment. Cette méthode, excellente et nécessaire comme toutes les argumentations *ad hominem*, dans un livre qui chercherait surtout à convaincre des adversaires, paraît moins heureuse dans un

1. *Revue Apologétique*, 1er décembre 1926, p. 288.

manuel d'apologétique qui s'adresse surtout, semble-t-il, à des croyants, pour leur exposer les motifs de crédibilité de leur foi. S'il convient de les tenir au courant des conceptions actuelles de nos adversaires, et même de les armer pour y répondre, il n'est point nécessaire de couler nos arguments traditionnels dans un moule de forme un peu arbitraire et instable. Mais cette critique n'infirme nullement la valeur fondamentale de l'argumentation ainsi présentée. Quel que soit le groupement qu'on leur donne, même quand c'est celui assez indéterminé de *logia*, les paroles du Christ restent paroles du Christ, et c'est sur elles, en définitive, que repose l'argumentation. C'est dire qu'elle demeure solide. S'il m'était permis de rectifier ma métaphore par une autre, je dirais que les bases de cette argumentation sont blocs de granit, puisque ce sont les paroles de Jésus-Christ. Mais on peut disposer ces blocs, fondations de l'édifice qu'est l'argumentation apologétique, selon des plans divers. Il y a sans doute grande utilité à montrer que, même dans la disposition arbitraire, chère à la plupart de nos adversaires, l'édifice tient encore debout ; mais est-il nécessaire, quand nous le bâtissons pour l'abri de notre foi à nous, de le bâtir selon un plan dont nous avons d'excellentes raisons de contester le bien fondé ? Ma critique n'avait pas d'autre portée.

Bruno de Solages.

Informations

NOTES ET DOCUMENTS

I. — A propos des Chouans

RÉFLEXIONS POUR LES TEMPS TROUBLÉS

J'ai connu dans mon enfance des vieillards dont les pères et les mères avaient vécu sous la Révolution. Ils en avaient conservé un souvenir plein d'horreur : les Eglises fermées, les dimanches abolis, les prêtres massacrés ou exilés ou obligés de se cacher dans les greniers, dans les granges ou dans les bois pour y exercer leur ministère. Malheur à ceux qu'on soupçonnait de leur donner asile ou d'assister à leurs Messes clandestines ou de les appeler près des mourants ! C'était assez pour être arrêté, emprisonné et guillotiné. Et, pour comble de tristesse, il se trouvait, jusque dans nos villages, de misérables délateurs qui vouaient à la mort leurs voisins et même leurs parents suspects d'attachement à la religion catholique.

Il n'est donc pas étonnant qu'en notre Basse-Normandie, encore si chrétienne, on eût gardé si mauvais souvenir de la période révolutionnaire. Mais ce qui surprend, au premier abord, c'est que les Chouans y fussent restés en fort mauvaise réputation. Que, dans la Vendée, aujourd'hui encore, les anti-cléricaux décochent comme une injure le mot de chouan à l'adresse des catholiques, ce n'est pas étonnant et ceux-ci s'en glorifient. Mais en Basse-Normandie ce sont les catholiques eux-mêmes qui ont appris de leurs pères à regarder ce mot comme une injure.

Aussi, fus-je bien surpris, au cours de mes études, de constater que les Vendéens auxquels on donna le nom de Chouans, avaient soutenu la plus noble des causes puisque c'était surtout pour la défense de la Religion qu'ils avaient pris les armes. Sans eux, nous n'aurions pas eu le Concordat qui rétablit en France la Religion catholique. Il ne fallut rien moins que leur héroïque insurrection pour démontrer à quel point était enracinée dans l'âme populaire cette foi catholique dont les Révolutionnaires avaient entrepris la destruction.

Mais pourquoi, alors, en nos campagnes bas-normandes, les Chouans furent-ils si impopulaires et conservent-ils encore un si triste renom ?

Tout simplement parce que, grâce aux troubles de cette douloureuse époque, un certain nombre de malfaiteurs, dans notre région, prirent le nom de Chouans pour se livrer au brigandage. C'était comme une écume rejetée jusque dans nos villages par le soulèvement de la Vendée catholique.

Il en a été ainsi dans tous les temps troublés. A l'époque de la Réforme protestante, quand nos Rois infidèles à leur mission, favorisèrent l'hérésie, les Catholiques se liguèrent pour la défense de l'Eglise. Les Ligueurs ne furent pas très irréprochables, mais, sans eux, Henri IV ne se serait peut-être pas prononcé pour le Catholicisme et la France aurait pu devenir protestante comme l'Allemagne et l'Angleterre.

C'est un malheur quand les enfants sont amenés à se révolter contre leurs parents et les citoyens contre le gouvernement de leur pays. Mais il y a des cas où la révolte est légitime.

Les Catholiques de France, il y a quelques années, estimèrent qu'ils avaient le droit et même le devoir de s'opposer à l'inventaire des biens de leurs Eglises. Et c'est grâce à leur résistance que, — plus heureux que nos ancêtres au temps de la Révolution, — nous avons conservé sans aucune interruption la liberté du culte catholique.

C'est aussi la résistance organisée par l'*Union des Catholiques de France* qui, dans un avenir prochain, aura raison des lois dites intangibles édictées contre nos libertés religieuses.

Que, dans ces luttes nécessaires, les coups de la défense ne soient pas toujours exactement mesurés, c'est regrettable. Mais cela n'empêche pas la défense d'être légitime. Il y a des catholiques qui, sur la foi de Manuels sectaires, ne retiennent de l'Histoire de France au temps de la Réforme, que le Massacre de la Saint-Barthélemy, pour en faire un grief à l'Eglise, laquelle n'y fut pour rien. Ils ont tort d'oublier que c'étaient les Protestants qui avaient attaqué et que, dans la lutte ils furent toujours les plus cruels. Et si on déplore aujourd'hui les blessures récentes infligées à nos cathédrales par les Allemands, il ne faut pas oublier que d'autres mutilations remontent au temps de la prétendue Réforme.

Sachons donc, à toutes les époques, faire exactement la part des

choses. Et s'il faut déplorer la violence, d'où qu'elle vienne, on doit toujours regarder de quel côté se trouvent la justice et le bon droit : au temps de la Réforme, ils furent du côté des Catholiques contre les Protestants ; au temps de la Révolution du côté des Vendéens contre les sectaires qui voulaient détruire la Religion ; à l'époque de la Séparation, du côté des Catholiques qui défendaient les biens de leurs Eglises ; et aujourd'hui, du côté des Associations religieuses qui revendiquent contre une législation sectaire les libertés catholiques et en particulier celles qui concernent la capitale question de l'éducation de la jeunesse.

J. Blouet.

II. — L'effort missionnaire des Eglises protestantes

Les catholiques sont en général assez mal renseignés sur les missions organisées par les protestants pour la conversion des infidèles. Le livre de M. R. Allier, *La Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, suffirait à nous prouver que l'effort missionnaire de nos frères séparés mérite plus de considération que nous lui en avons accordée jusqu'ici : M. Allier ne s'est-il pas appuyé presque exclusivement « sur les témoignages apportés par des missionnaires protestants, le plus souvent d'origine française ou romande, encore vivants, en fonction au Gabon, aux rives du Zambèze, au Lessouto, à Madagascar, à la Nouvelle-Calédonie »? (Cf. G. Richard, *Revue de Métaphysique et de Morale*, octobre-décembre 1926, p. 495.)

On comprend dès lors que nous ayions écouté avec la plus vive sympathie le R. P. Charles, l'auteur bien connu de la *Prière de toutes les heures*, lorsqu'il exposa, l'autre jour, à une séance de l'Union missionnaire du clergé, ce que furent et ce que sont les méthodes de la propagande protestante dans les pays musulmans. Méthodes bien différentes de celles que les missionnaires catholiques s'efforcent d'utiliser, s'il faut en croire M. Allier en personne. « Missions catholiques et Missions protestantes, écrit-il, tout en poursuivant le même but, qui est de faire des chrétiens, s'inspirent de principes parfois dissemblables et par suite, mettent en pratique des méthodes divergentes. » On va voir si, de ce point de vue, M. Allier et le P. Charles sont tout à fait d'accord...

C'est assez tardivement, seulement vers la fin du XVIII^e^ siècle,

que nos frères séparés vinrent sinon à l'idée, du moins à l'action proprement missionnaire. Ce fut seulement à partir de 1792 que le mouvement missionnaire protestant sortit de la phase embryonnaire. L'initiative partit du cœur enthousiaste d'un savetier baptiste, William Carrey, qui réussit à convaincre un certain nombre de ses coreligionnaires. Carrey était intimement persuadé que le temps était décidément venu où il fallait faire quelque chose pour convertir les infidèles. Des sociétés missionnaires ne tardèrent pas à se fonder, d'abord sans l'appui explicite des autorités ecclésiastiques. Au cours du XIX^e^ siècle la plupart finirent par se rattacher aux différentes sectes ou *dénominations* qui se réclament de la Réforme. Ces sociétés devinrent de plus en plus nombreuses, de plus en plus riches en apôtres et en ressources matérielles. Ce n'était pas là le point délicat, mais dès l'origine, les missionnaires protestants furent obligés de préciser le but qu'ils prétendaient atteindre et les moyens qu'il conviendrait d'utiliser. En gros, le but était assez facile à définir, il s'agissait de convertir au christianisme, à la foi au Christ, le plus d'individus possible. Qu'était au juste cette conversion ? Supposait-elle une incorporation à une Eglise déterminée, la soumission à un ritualisme spécial, l'adhésion à un corps de vérités dogmatiques ? Nullement ; le plus souvent, à l'instar des méthodistes, les missionnaires protestants ne visaient qu'à provoquer de brusques réveils religieux, *revivals*, à secouer les âmes en d'éphémères meetings. En somme, ils éprouvaient une grande difficulté à définir avec précision l'œuvre qu'ils espéraient mener à bonne fin, au delà des mers. Ils furent victimes des mêmes tâtonnements quand il fallut déterminer les moyens, les méthodes de propagande. Il sembla à beaucoup qu'il suffisait de distribuer des *bibles* par milliers, et qu'ainsi l'évangélisation du monde païen pouvait être vivement menée. De bonne heure, on s'aperçut que l'effort des Sociétés bibliques risquait d'être vain, si l'on ne se préoccupait pas d'instruire les infidèles avant de leur mettre les Ecritures entre les mains. Ce fut la phase de l'évangélisation par l'*école*. Les établissements se multiplièrent. Le temps vint où cette méthode déchaîna un véritable enthousiasme parmi les professeurs et les étudiants anglo-saxons. Beaucoup, notamment sous l'influence de Livingstone, quittèrent leurs foyers confortables et allèrent apprendre l'alphabet et les éléments des sciences profanes aux

indigènes de l'Afrique : il y eut, à cette époque, vers 1860, un élan véritablement digne d'admiration, qui souleva la jeunesse protestante. De cet élan résulta aussi la fondation d'Universités, comme celle de Beyrouth en 1875.

A l'égard de l'Islam, les sociétés missionnaires protestantes, dans l'Inde, en Egypte, en Perse, dans l'Afrique du Sud, utilisèrent successivement ou concurremment la propagande par la Bible ou par l'Ecole ; elles en vinrent bientôt à joindre à ces deux procédés la *lutte* directe sur le terrain doctrinal. Les missionnaires multiplièrent les écrits de controverse et, sans ménager la susceptibilité de leurs adversaires, ils dénoncèrent les tares et les insuffisances de la doctrine de Mahomet. Certains ne craignirent pas d'affronter les *ulémas*, les théologiens musulmans, au grand jour des conférences publiques et contradictoires. On peut dire que cette attitude de combat fut adoptée par toutes les sociétés missionnaires protestantes, quelle que fût leur dénomination spéciale. Cela dura pendant la seconde moitié du XIX^e^ siècle et les dix premières années du XX^e^ siècle. Pendant tout ce temps les sociétés missionnaires travaillaient chacune pour leur compte, et il pouvait leur arriver de se disputer des néophytes d'ailleurs assez peu nombreux. Ce fut l'ère du *dénominationalisme*, qui, somme toute, produisit d'assez médiocres résultats. Avec assez de logique, on conclut qu'il fallait changer de méthodes et d'abord sceller l'union des Eglises protestantes au moins sur le terrain missionnaire.

C'est ce qui arriva particulièrement au Congrès d'Edimbourg en 1910 (sur ce Congrès, cf. *Etudes*, 20 janvier 1911, art. du P. A. Brou). Désormais, l'entente est réalisée entre toutes les sociétés missionnaires protestantes dont les membres doivent travailler en plein accord et employer les mêmes méthodes. (Sur ce point, cf. aussi sir Arthur Hirtzel, *The Church, the Empire and the World*, London, 1919, cité par d'Alès, art. *Réforme*, *Dict. d'Apol.*, col. 727.) Cette entente fut précisée plusieurs fois depuis le Congrès d'Edimbourg, notamment en 1918, à Kikuyu, dans l'Est africain anglais et au Congrès de Constantinople de 1923. Désormais les missionnaires protestants, ceux des Eglises établies comme ceux des Eglises non-conformistes, ont surtout l'ambition de répandre les bienfaits de la civilisation européenne, (hygiène, lutte contre les fléaux sociaux, alcoolisme, tuberculose, etc.). Mais, dira-t-on, c'est

là plutôt besogne de médecin ou de professeur. De fait, les missionnaires ont pour consigne de s'abstenir de tout prosélytisme directement religieux : ils doivent éviter les polémiques, les controverses avec les infidèles. L'apologétique agressive est abandonnée : il est recommandé de mettre en lumière tout ce qui rapproche les doctrines musulmanes des doctrines chrétiennes. Au besoin, dans le cas d'une opposition trop flagrante entre les unes et les autres, certains théologiens protestants ne pensent pas qu'on puisse aller trop loin dans la voie des concessions ; l'un d'eux se déclarait prêt à sacrifier l'omnipotence de Dieu pour mieux expliquer le mal. C'est la méthode d'immanence pratiquée jusqu'à l'absurde : telle du moins elle apparaît à nos yeux. Il serait injuste de ne pas remarquer que ces exagérations sont le fait de théologiens modernistes, trop nombreux, hélas, et trop influents dans les sociétés missionnaires protestantes. Cela explique pourquoi la plupart de leurs délégués réduisent au minimum le *message religieux* qu'ils apportent aux musulmans : une simple attitude à l'égard de la nature. A quoi un publiciste musulman faisait observer qu'on ne voyait pas trop ce que gagnerait un musulman à se faire chrétien.

Au total, le R. P. Charles n'hésite pas à déclarer très sombre l'avenir de la propagande protestante dans les pays musulmans. Les circonstances, certes, sont favorables ; les puissances temporelles ne soutiennent plus l'Islam, comme elles le faisaient encore tout récemment en Turquie, avant la dernière révolution. Le panislamisme semble mort. Dans les innombrables journaux de la presse musulmane, il n'est pas impossible de recueillir des hommages sincères au christianisme. En outre, les sociétés missionnaires protestantes sont très prospères, leur cohésion est entretenue non seulement par des congrès périodiques, mais aussi par un organisme permanent, le *Central Board of Missions*. Malgré tout cela, malgré le grand nombre des missionnaires (cf. *Revue Apol.*, janvier 1927, p. 116), leur réel dévouement, leur remarquable organisation, les capitaux dont ils disposent, le protestantisme confédéré ne réussira pas à entamer le bloc mahométan, ni même à enrayer son incontestable expansion.

La cause de cet échec ? Le P. Charles la voit surtout dans l'extrême indigence du message religieux conforme à l'orthodoxie

moderniste. Tôt ou tard, les missionnaires protestants se rendront compte qu'il ne suffit pas, pour toucher les âmes, d'étendre la sphère d'influence de l'hygiène, des machines agricoles ou des machines à coudre ; les plus sages devront consentir à prêcher à nouveau les vérités essentielles sans lesquelles la religion n'est plus qu'un vain moralisme. C'est alors que reparaîtront les anciennes divergences entre les dénominations. Le P. Charles est persuadé que la cohésion des sociétés missionnaires sera éphémère : elles reprendront leur indépendance presque inéluctablement, à moins que toutes se retrouvent sur le chemin de Rome et mettent à la disposition de l'Unique pasteur leurs trésors de dévouement et de générosité.

E. Dumoutet.

III. — Œuvre pour l'encouragement des Etudes supérieures

Nous recevons le compte rendu pour l'année 1925-1926 de l'*Œuvre pour l'Encouragement des Etudes supérieures dans le Clergé*. Rappelons qu'elle a pour objet d'aider les jeunes prêtres à poursuivre des études supérieures (à l'exclusion des études ordinaires de grand séminaire, ou de la préparation de grades professionnels comme la licence), à faire des recherches originales, de quelque ordre que ce soit, et à en publier les résultats. Au cours de l'année scolaire 1925-26, il a été ainsi distribué 21.965 fr., répartis entre 23 bénéficiaires. Les résultats sont très encourageants ; au cours de la dernière année scolaire, six thèses de doctorat en théologie, ès lettres ès sciences, ou de doctorat d'Université, ont été soutenues devant diverses Facultés.

Pour tous renseignements complémentaires, demandes de bourses, souscriptions, on pourra s'adresser à l'un des secrétaires, M. le chanoine Pautonnier, 30, rue Michel-Ange, Paris (16e) et à M. E. Jordan, professeur à la Sorbonne, 48, rue de Varenne, Paris (7e).

IV. — La confession chez les Slaves

On lira dans *Irenikon*, nov. 1926, des notes documentées sur le sacrement de pénitence dans les communautés orthodoxes.

Relevons les traits suivants vraiment caractéristiques :

Pratiquement, on ne reçoit pas l'Eucharistie sans une confession préalable et c'est habituellement le prêtre de la paroisse qui entend

les confessions. Les fidèles ont cependant une préférence marquée pour les *starets*. Que sont les *starets* ? Des moines, particulièrement vénérables, exerçant une véritable direction spirituelle à l'égard des autres moines et des simples fidèles qui ne craignent pas de parcourir de longues distances pour aller les trouver. Dom Thomas Becquet (évidemment un pseudonyme), auteur de l'article signalé, nous montre les autres moines se rendant auprès de l'un des *starets* de leur monastère : « Là se succèdent discours du maître, colloques spirituels et accusation suivie d'admonitions, de conseils de pénitence. »

La préférence des fidèles pour le ministère des *starets* s'explique : les prêtres séculiers sont dans l'impossibilité à peu près totale de diriger sérieusement les âmes, en raison surtout du caractère indéterminé, impersonnel de l'accusation sacramentelle ; il suffit pour la validité du sacrement de se reconnaître pécheur sans préciser autrement la nature des actes peccamineux. S'il est inutile de remarquer combien la discipline romaine est plus exigeante, il n'est que juste de reconnaître le besoin persistant dans les âmes slaves d'une direction spirituelle méthodique, éclairée. Ce besoin mérite d'autant plus d'être noté qu'il n'est pas favorisé par la conception du péché, enseignée par les théologiens orthodoxes. Voici notamment comment Innocent, archevêque de Chersonèse (1800-1887), définit le péché :

C'est une impiété, la transgression de la loi divine, ou mieux, la désobéissance à la volonté divine... en tant que transgression de la loi, il se divise en péché d'omission, non exécution de la loi) et péché de commission (faire ce qui est défendu)... » L'auteur énumère les péchés par pensée, par parole et par action puis continue : « *...on divise encore les péchés, selon leur importance : en péchés mortels et non mortels* (véniels) ; mais cette division des péchés selon leur gravité n'est ni juste ni correcte. Toute transgression de la Loi est également importante. La loi est une *limite* et la franchir c'est pécher. Cette division dérive d'une opinion superficielle. Le péché entraîne toujours des conséquences infinies. Les physiciens disent que le défaut d'un atome dans la constitution du monde modifierait tout l'univers, parce que d'après la loi d'attraction toutes les parties du monde seraient alors dans d'autres conditions de rapport. La même harmonie doit exister dans le domaine moral. Nous ne soupçonnons pas les conséquences infinies du péché ; mais elles existent ; autrement il n'y aurait pas d'harmonie dans le domaine moral. Cfr. Etienne, évêque de Mohilev : *La doctrine morale de l'archevêque Innocent de Cherson*. Petrograd 1906. pp. 32-35.

Ce texte n'est-il pas très représentatif de la mentalité slave telle qu'elle nous apparaît dans les romans de Dostoievsky ? Gardons-nous toutefois d'injustes généralisations : dans la pratique bien des orthodoxes savent oublier les subtilités de leurs théologiens.

Petite Correspondance

I. La Parabole du bon Samaritain

Q. — *Une lectrice qui se dit « très ignorante » et qui ne l'est pas du tout, pose une question au sujet du prochain dans la parabole du Bon Samaritain.*

A la fin du récit, Notre-Seigneur demande : « Lequel vous semble avoir été le prochain »? et le docteur de la loi de répondre : « C'est celui qui a eu pitié ». Or cette phrase impliquerait que *le prochain est celui qui nous fait du bien* et que par conséquent nous n'avons de devoir qu'envers nos bienfaiteurs. La dernière phrase qui établit la moralité : *Allez et faites de même*, ne semble pas plus logique...

L'exemple donné du prochain est un homme bienfaisant (quoique Samaritain). Mais je suis-même le prochain de ce prochain et le mot s'applique tantôt à moi, tantôt à lui. La phrase : *lequel a été le prochain* aurait-elle le même sens que : *lequel l'a traité comme son prochain?* Alors la conclusion : *Faites de même* serait logique.

Si j'enfonce une porte ouverte et que l'explication du prochain ait été donnée, veuillez me la communiquer, car je ne l'ai jamais rencontrée.

R. — L'explication de cette difficulté réelle se trouve dans de gros livres que vous n'avez pas. Mais vous l'avez devinée et presque formulée en écrivant : Lequel *l'a traité comme le prochain.*

Nous reconnaissons comme vous qu'à la fin de la parabole on est surpris de la question : Lequel de ces trois (prêtre, lévite, samaritain) te semble avoir été le prochain? Voici l'interprétation du P. Lagrange, le dernier commentateur qui ait étudié à fond saint Luc (*Evangile selon saint Luc*, 1921, p. 315-316). « La question (lequel des trois...) se déduit naturellement de la parabole. L'objet de charité étant le même pour tous, on ne pouvait la conclure en demandant quel est celui qu'il fallait traiter comme le prochain? Ce qui s'imposait, c'était une comparaison entre les trois personnes... La question qui coule de source est donc bien celle-ci : quel est celui des trois qui a le mieux pratiqué la miséricorde? Mais sous cette forme, la parabole ne se liait pas au dialogue. Elle s'y rattache si Jésus demande *qui s'est comporté comme le prochain.* Evi-

demment la réponse à la question posée au verset 29 (Qui est mon prochain?) n'est pas directe. Mais si le Maître avait voulu répondre directement, aurait-il pris le détour d'une parabole? Posée spéculativement et à propos de la loi, la question : quel est mon prochain? semble dire : envers qui suis-je tenu à observer le précepte? C'était provoquer une discussion délicate, où la raison pouvait objecter des difficultés plus ou moins plausibles, s'il s'agit d'un ennemi, s'il attaque les armes à la main,etc. Jésus transporte la question dans le domaine des faits. Elle est tranchée par la miséricorde d'un Samaritain envers un homme qui souffre et dont il ne s'informe pas. Et il se trouve que cette solution du cœur résout tous les cas théoriques. C'est de cette façon que pendant la guerre les femmes de France ont su quel était leur prochain. Il ne convient sans doute pas d'exiger de qui donne de si hautes leçons de les présenter dans le cadre scolaire des demandes et des réponses.

La réponse (du scribe au verset 37) était dictée par la question; elle est naturelle... La recommandation de Jésus est très générale; il ne dit pas : donc même un Samaritain peut être le prochain; ni : tous les hommes sont ton prochain. Mais sois charitable *envers tous ceux qui ont besoin de ton secours*. N'est-ce pas la solution pratique du précepte? »

II. La sociologie a l'Ecole normale

Q. — *Que faut-il penser de l'assertion suivante : « Etudions..., la plus primitive des religions connues, le totémisme* (Hesse et Gleyze, *Notions de sociologie*, Paris, Alcan, 1922, p. 242)?

R. — Le totémisme, la plus primitive des religions connues? Affirmation n'offrant aucun caractère de solidité scientifique. L'unique autorité en sa faveur est celle de Dürkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912). Mais de plus en plus rares sont à l'heure actuelle les anthropologues qui maintiennent encore sur ce point les vues aventureuses de cet auteur. L'un de ceux qui ont le plus contribué à lancer (avec surtout son *Rameau d'or*, 1890) la thèse du totémisme, Frazer, a complètement changé ses positions. Voici ce qu'il écrivait en 1910 : « Il est impossible de voir dans le pur totémisme une religion, puisque l'homme regarde son totem comme son égal et son ami pas du tout comme son supérieur, encore moins comme un dieu. » (Cf. Pinard de la Boullaye, *Etude comparée des Religions*, t. I, p. 382). Depuis ces trente dernières années, le problème du totémisme a considérablement évolué et les spécialistes sont encore loin de s'entendre sur le sens exact de l'institution; néanmoins, il devient de plus en plus évident que le totémisme n'avait rien de spécialement religieux, du moins à l'origine. Je vous renvoie aux différents travaux de Fr. Bouvier, notamment son Rapport à la seconde *Semaine d'ethnologie religieuse* (Louvain, 1914), pp. 129 seq. (*Le totémisme est-il une religion ?*) Le livre de Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londres, 1910-1911, du point de vue qui nous occupe, ne peut pas être passé sous silence. La méthode mise en œuvre en est bien supérieure à celle du *Rameau d'or*, comme le remar-

que le P. Pinard. Cf. aussi Arnold van GENNEP, *L'état actuel du probleme totémique*, Paris, 1920.

Quant au caractère primitif du totémisme, personne parmi les anthropologues, semble-t-il, ne l'admet plus, écrit encore le P. Pinard. Nous sommes donc autorisé à conclure que la phrase empruntée au manuel de MM. Hesse et Gleyze, destiné aux Ecoles normales, exprime une conception très précaire à laquelle la majorité des savants, même non croyants, ne sauraient souscrire. On trouvera d'ailleurs dans un livre récent de M. Maurice Brillant, *Quelques sacristains de la chapelle laïque*, Spes, 1926, une bonne réfutation de ce manuel; cette réfutation n'est pas seulement amusante, spirituelle, elle est aussi très solide et sérieusement documentée.

III. ORIGINE DU MERCREDI DES CENDRES

Q. — *A quelle époque et pour quels motifs la coutume s'est-elle introduite d'imposer les cendres aux fidèles le mercredi qui suit le dimanche de la Quinquagésime?*

R. — La coutume de se mettre de la cendre sur la tête, empruntée aux Juifs, était en usage chez les païens: nous lisons dans Homère qu'Achille se mit de la cendre chaude quand il apprit la mort de Patrocle. D'après le P. Lagrange, le rite n'avait pas de signification proprement funéraire, mais il était plutôt le symbole d'une vive douleur. Quoiqu'il en soit des explications proposées par Frazer et Lods, il est certain que les chrétiens adoptèrent la pratique des cendres comme un rite de pénitence. C'est le sens qu'elle a chez Tertullien (*De paenitentia*, c. IX, P. L. t. I, col 1354: *De pudicitia*, c. V. P. L. t. II. col 1040), et saint Cyprien (*de lapsis*, c. XXXI, P. L. t. IV, col. 505). L'usage ne concernait que les pénitents publics: saint Optat de Milève (IV^e^ s.) reproche aux Donatistes d'avoir couvert de cendres des vierges consacrées (P. L. t. IV, col. 507). Cf. GRANCOLAS, *Traité de la messe et de l'Office divin*, Paris, 1713, p. 463. Dans la suite, à une époque assez tardive, qu'il est difficile de préciser, l'imposition des cendres fut fixée au mercredi de la Quinquagésime, premier jour du jeûne quadragésimal (caput jejunii). Ce jour marquait pour les pénitents publics le début de leurs durs exercices. Au X^e^ siècle, la cérémonie des cendres était encore, du moins dans certains lieux, réservée aux pénitents publics: c'est seulement dans les premières années du XI^e^ siècle que l'on trouve mentionnée l'obligation faite à tous les fidèles de recevoir les cendres ce jour-là (texte de l'Anglo-saxon Ælfric, recueilli par le P. H. Thurston. The Catholic Encyclopædia, t. I, p. 775). En 1091, le pape Urbain II s'exprime nettement dans le même sens au Concile de Benèvent)Cf. Grancolas, *op. cit.*; CABROL, *Cendres*, in Dict. d'Archéologie et de Liturgie, col. 3.042; H. THURSTON, *Lent and Holy Week*, London, 1904).

Saint Isidore de Séville insinue déjà au VII^e^ siècle le symbolisme impliqué par la formule: Memento quia pulvis es... (P. L. t. CVII, col.

341). L'extension à tous les fidèles sans distinction d'une cérémonie primitivement réservée aux pénitents publics s'explique par la rareté de ceux-ci à partir du IX[e] siècle. (Dom J. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, t. I (trad. française). Bruxelles, 1925, p. 151).

Revue des Revues

Les Lettres. Décembre 1926. — Le Cardinal Touchet était un lettré et un artiste. Pour le connaître à ce point de vue, lisez les quelques pages que lui consacre Marguerite HENRY-ROSIER qui rappelle des souvenirs personnels. — Serge BARRAULT, *Le message d'une Carmélite : Sœur Elizabeth de la Trinité*. M. Barrault dit de si belles choses sur la vie, la poésie, l'amour divin, la théologie de cette religieuse, qu'on prend aussitôt la résolution de lire la vie publiée par le Carmel de Dijon.

Etudes. 5 décembre 1926. — Le P. LHANDE continue son enquête sur la banlieue rouge et rapporte maintenant ce qu'il a vu dans les boucles de la Seine et dans les « boues de l'Yser » (20 décembre), c'est-à-dire la région de Juvisy, Athis-Mons, Vitry-Chatillon et Savigny. Comme dans les articles précédents, tout est vivant et pris sur le vif et parfois émouvant jusqu'à mouiller la paupière. — A lire dans le numéro du 5 décembre : D[r] Pierre BARBET, *Laënnec, médecin catholique* (1781-1826) ; Paul DUDON, *Saints de France : la bienheureuse Jeanne-Antide Thouret* (1765-1826) ; *le bienheureux André Fournet* (1752-1826) qui ont reçu naguère les honneurs des autels.

Dans le numéro du 20 décembre, Louis THÉOLIER a écrit *une introduction à saint Louis de Gonzague, à propos du deuxième centenaire.*

Lucien ROURE. *Inquiétude humaine et le Dieu personnel selon le Nouveau Testament* (5 janvier 1926). En réalité, l'auteur ne fournit que quelques indications sur les perfections de Dieu dans l'unité de sa nature, selon les Evangiles, les écrits de saint Jean et ceux de saint Paul, et invite le lecteur à un travail approfondi et personnel. — A noter dans le même numéro ces paroles du P. de la BRIÈRE au sujet de l'*Action Française :* Les deux principaux dirigeants de ce journal « ont opposé, avec leurs collaborateurs, un *non possumus* à la parole du Saint-Père, en affectant de ne découvrir qu'une suggestion d'ordre politique là où s'exerçait, dans une *question mixte*, et pour motif nettement doctrinal et religieux, le « pouvoir indirect » de l'Eglise sur le temporel ».

Très intéressante et très bienfaisante la randonnée de 34 *Roumieux* (on disait autrefois, *Romei, Romipetes*) *pélerins d'Assise et de Rome*, au cours de l'été dernier. Des chefs scouts qui liront dans les numéros du 20 novembre, 20 décembre 1926 et dans celui du 5 janvier, le récit pit-

toresque du P. Doncœur, chef de l'expédition, auront bien la tentation d'entreprendre avec leur groupe pareil pèlerinage et profiteront de son expérience.

Chronique sociale de France. Novembre 1926. — *Combat politique ou apostolat social?* se demande l'abbé Thellier de Poncheville, à propos du grand débat soulevé au sujet de l'*Action Française*. « Par l'intervention du Saint-Siège, et tout autant par les exigences de la situation qui nous est faite, notre œuvre sociale... est remise à l'ordre du jour des catholiques. Après les inutiles diversions qui n'ont fait que retarder son développement, c'est à elle qu'une fois de plus il nous faut revenir. La *Chronique* avait raison d'y demeurer fidèle. » — Décembre. J. Vialatoux, *La doctrine catholique et l'école de Maurras*. Etude à la fois objective et critique, sur la doctrine de Maurras, dans le but d'aider à comprendre la signification et la portée de l'intervention romaine. Une large part du numéro est consacrée à cette question importante.

Revue des Jeunes. 10 novembre 1926. — M. F. Cazes, *Saint Jean de la Croix*. Idée synthétique de sa doctrine et de sa vie. Fin dans le numéro suivant. — Henri Simon, *La pensée religieuse de Lamartine dans les premières Méditations*. La foi de Lamartine, durant la crise de 1816 à 1820, a subi une évolution. Elle s'est précisée, ou pour mieux dire, *intellectualisée*. La religiosité tend à devenir religion et s'oriente vers les dogmes de l'Eglise catholique. Cette évolution se produisit sous diverses influences. Mais ce qui impressionna davantage le poète, ce fut, en 1818, la lecture de l'*Essai sur l'Indifférence* de Lamennais.

25 novembre. — 10-25 décembre. — Les historiens s'accordent depuis longtemps à reconnaître que Denys, le premier évêque de Paris, n'est pas l'Aréopagite. Cette légende a été créée de toutes pièces par Hilduin qui écrivit en 830 une vie du premier évêque de Paris. G. Théry, O. P. dont l'activité littéraire s'est exercée pendant longtemps sur le neuvième siècle et notamment sur Hilduin, expose les résultats de la critique historique, à l'occasion du treizième centenaire de l'Abbaye de Saint-Denys.

Les dossiers de l'Action populaire (10 décembre 1926) jettent le cri d'alarme *sur le péril communiste* qui menace *les missions catholiques*. Nos missionnaires sont-ils en garde? L'histoire sociale, telle que nous l'avons déjà vécue, nous donne quelques leçons claires: une leçon de prévoyance et de prudence, une leçon d'initiative, une leçon de réalisme, une leçon de courage civique... Une arme seule aura raison, la doctrine sociale catholique étudiée à temps, appliquée à temps par tous ceux qui ont charge d'âmes. — *La Caisse des écoles*. « La Caisse des écoles qui déciderait aujourd'hui d'accorder des secours aux élèves indigents d'une école libre, non seulement ne transgresserait aucun texte de loi, mais elle interpréterait fidèlement la pensée de la génération qui a fait la guerre. Elle serait en outre pleinement d'accord avec les hommes

politiques de gauche et d'extrême gauche », dont l'auteur de l'article cite le témoignage.

Le Correspondant. 10 novembre 1926. — L'étude de Jean Maxe (*L'organisation catholique pour l'école et l'éducation en Allemagne;* ses origines immédiates et sa structure) peut, à l'heure où nous sommes, suggérer chez nous des initiatives dans lesquelles l'expérience et le tempérament trouveront à s'accommoder. La conclusion est pour nous un programme : « Pour la lutte scolaire comme pour les autres, il faut l'unité d'action, l'unité de méthode, la direction d'un chef unique, le conseil et l'appoint d'un état-major professionnel. C'est ce que l'organisation catholique pour l'école a donné présentement à l'Allemagne, et c'est pourquoi, depuis six ans, le Reichstag s'est trouvé impuissant à mettre sur pied une « loi de l'Empire » qui ne donnerait pas satisfaction aux catholiques ». — M. N. Lewandowski, *L'Imitation de Jésus-Christ; ses origines franciscaines.* « C'est l'idéal franciscain, fait de pauvreté, d'humilité, de renoncement, qui a inspiré l'*Imitation de Jésus-Christ* et lui a donné ce style impersonnel dans les idées et jusque dans le style, par lequel s'explique son extraordinaire succès et son adaptation parfaite aux âmes de toute nature et de chaque époque. »

Jean des Cognets (25 décembre) nous communique ses souvenirs personnels sur *Henri Cochin*, « l'homme charmant et bon qui demeurera comme le type accompli de l'humaniste chrétien. »

Revue des Deux-Mondes. 1er janvier 1927. — Louis Bertrand publie une vie de *sainte Thérèse*, la grande réformatrice du Carmel, qui aura beaucoup de lecteurs. Il est arrivé maintenant à « la conversion ». Voir la Revue, le 1er et le 15 décembre 1926. — Baron Beyens (*L'avènement de Pie XI*) expose surtout les alentours de l'élection. Il s'empresse de le déclarer : « Rien n'a transpiré de ce qui s'est passé dans l'enceinte du conclave de 1922. Un voile impénétrable a enveloppé les diverses phases de la lutte entre les candidats, de qui nous ignorons même les noms, et nous ne saurons jamais à quelle dose la politique s'y est mélangée à la religion. »

The Month. Décembre 1926. — Le P. Herbert Thurston qui s'est spécialisé dans les question d'hypnotisme et d'occultisme, se demande s'il existe une vue naturelle — ni diabolique ni surnaturelle — des choses éloignées. Il répond : « Je suis très fortement incliné à le croire, quoique on doive avouer que nous ne connaissons pas dans quelles conditions cela se réalise ». Il cite à l'appui de ce sentiment un certain nombre de faits dont il ne croit pas pouvoir contester la réalité.

Zeitschrift für katholische Theologie. Quatrième fascicule 1926. — Les exégètes savent que l'attribution à Jérémie de la troisième lamentation donne lieu à quelques difficultés, en raison du sujet et de la forme où se succèdent sans raison apparente la première personne du singulier et la première personne du pluriel. Le P. H. Wiesmann, S. J., justifie

l'attribution traditionnelle. Pour cela il suppose que dans le poème trois catégories d'interlocuteurs interviennent successivement : Jérémie, 1-33; les anciens, 34-38; Jérémie, 39-41; les anciens, 42-47; la fille de Sion, 48-51; Jérémie, 52-58; la fille de Sion, 59-66.

Biblica. Numéros 3 et 4. Juillet à décembre 1926. — O. Pretzl a fait pour les spécialistes en exégèse (n° 3 et 4) une étude approfondie (en allemand) sur *les Septante dans le livre des Juges*, leurs manuscrits grecs et leurs rapports mutuels. — A. Vitti expose en latin *le concept paulinien du Christ, un autre Adam*, et l'originalité de cette doctrine (n° 2, 3, 4). — H. Wiesmann, *Le but des Lamentations de Jérémie* (en allemand).

The ecclesiastical Review. Décembre 1926. — A toutes les époques, l'Eglise a compté dans ses rangs des prêtres qui ont été éminents dans l'étude des sciences profanes. James J. Walsh indique ou expose en détail les services rendus par des prêtres à l'anthropologie. Ce sont le P. John Mac Enery, le P. Obermaier, le P. Birkner, l'abbé Louis Bourgeois, l'abbé Delaunay, l'abbé Ducrost, les deux abbés A. et J. Bouyssonnie et leur ami l'abbé Bardon, l'abbé Breuil, le P. Lorenzo Sierr ; le P. Licent, missionnaire jésuite, le P. Theillard du Chardin, jésuite, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Bibliographie

A. Bessières, *La Bataille pour l'enfant*, 76 p., Lyon, Chronique sociale de France, 1926, 4 francs.

Courageuse brochure où l'auteur dévoile sans réticences les projets néfastes de la Franc-Maçonnerie : la coéducation des sexes, l'éducation sexuelle scolaire, les conseils de l'Ecole, l'obligation scolaire, l'obligation post-scolaire, les conseils départementaux. Réalisés (et ils commencent à l'être), ces projets hâteront la main-mise de l'Etat et de l'Idée laïque sur l'âme enfantine. Il est temps d'ouvrir les yeux et tout d'abord de nous informer : le petit livre du P. Bessières nous y aidera de la manière la plus pertinente.

Sikowski (L.), *La doctrine de l'Eglise dans saint Irénée*, 161 pages, Strasbourg 1926 (Librairie-Union, 31, place de la Cathédrale), s. ind. de prix.

Cette bonne thèse de la Faculté de théologie de Strasbourg comble une lacune : elle est la première monographie consacrée spécialement à l'ecclésiologie du grand évêque de Lyon. Adversaire de la gnose, la première poussée d'individualisme, saint Irénée a été le premier à systématiser les données traditionnelles sur l'Eglise : en un sens, il est le premier ecclésiologue. Gardons-nous toutefois de lui attribuer une part

prépondérante dans la fondation du catholicisme. Mgr Batiffol a fait justice des théories protestantes sur ce point et M. Spikowski nous offre à son tour une judicieuse mise au point de ce problème toujours actuel : « Tout en dépassant ses prédécesseurs en bien des points, écrit M. S., Irénée reste seulement le témoin et le docteur du catholicisme dont ils avaient eux-mêmes vécu. » Notion de l'Eglise, rôle doctrinal, rôle sanctificateur, constitution (hiérarchie locale, Primauté romaine, Propriétés et notes de l'Eglise), place de saint Irénée aux origines du catholicisme, influence de l'ecclésiologie de saint Irénée, tels sont les aspects sous lesquels M. S. examine successivement la pensée du docteur lyonnais. Comme il convenait, le texte fameux sur la primauté romaine a retenu longuement l'attention de l'auteur : il a le mérite d'exposer exactement les principales hypothèses qui ont été mises en avant pour remédier aux difficultés textuelles. La *principalitas* équivaudrait, selon M. S., se rangeant à l'avis de Böhmer, à l'origine apostolique. Une bibliographie sérieuse et une table des matières détaillée complètent le travail de M. S. qui aurait pu y joindre assez utilement un *Index*. Au total, le travail de M. S. laisse une impression de solidité et de précision, et il fait honneur à la Faculté de Strasbourg.

F. Pelster, *S. Thomae de Aquino Quæstiones de natura fidei*, 64 pages.

B. Xiberta, *Guidonis Terreni Quæstio de Magisterio infallibili Romani pontificis*, 32 p.

Ces deux brochures (1 mark 20 et 0 mark 80) sont publiées dans la très utile collection *Opuscula et Textus* dont l'éditeur Aschendorff, à Münster, a pris l'initiative. Cette collection peut rendre de grands services aux élèves de nos séminaires et facultés, puisqu'elle mettra à leur disposition des textes difficilement accessibles. Les *Quæstiones de natura fidei* de saint Thomas sont tirées des *commentaires* sur le troisième livre des Sentences.

Des fleurs et des fruits, Bibliothèque pour les Jeunes, dirigée par l'abbé Félix Klein, professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris. Elégants Albums cartonnés format in-4° carré illustrés en couleurs. Prix : 15 fr. ; franco : 16 fr. 50.

Trois albums parus. — Les paraboles évangéliques, illustrations de M. Lavergne ; Histoire de Joseph et de ses onze frères, illustrations de M. Lavergne ; Contes choisis de Perrault, illustrations de J.-J. Rousseau, aux Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris 5e.

Des Fleurs et des Fruits, c'est sous ce nom prometteur qu'a commencé de paraître, aux Editions Spes, une Bibliothèque nouvelle pour les jeunes, dirigée par l'abbé Félix Klein et illustrée par des artistes comme J.-J. Roussau, G. Dardaillon, Maurice Lavergne.

Le titre qu'on lui a donné en indique le but et l'esprit. A la jeunesse chrétienne, elle offre en même temps des *fleurs*, c'est-à-dire des lectures faites pour la charmer et des *fruits*, c'est-à-dire des lectures faites pour

l'instruire. Qu'elle y doive réussir, on en peut juger par les trois premiers livres déjà publiés et qui sont tous dûs à l'abbé Félix Klein lui-même : « Les Paraboles évangéliques », « Histoire de Joseph et de ses onze frères », « Contes choisis de Perrault ». On y reconnaît l'expérience de celui qui dirigea naguère l'*Enseignement chrétien* et à qui l'on doit ce petit chef-d'œuvre de pédagogie, *Mon Filleul au Jardin d'enfants*.

Nous insisterons sur le volume des Paraboles. Précédées d'un avant-propos des plus substantiels, classées d'après leur date approximative et d'après le sujet qu'elles traitent, entourées de brefs et limpides commentaires, elles intéressent les grandes prsonnes autant que les enfants. Cet album encore plus que les autres sera, nous pouvons le prédire, feuilleté le soir en famille; et ce que les aînés aimeront à lire à haute voix, les plus petits seront heureux de le suivre sur les belles images.

Pour la même collection se préparent dès maintenant « Histoires de jeunes martyrs », par l'abbé Félix Klein; « Contes d'Andersen », traduits du danois par Jacques de Coussange; « Duguesclin le Grand Connétable », par Maurice Turpaud; « Le Roman de Renart », par J.-H Verron.

Mgr Julien, *Jeanne d'Arc, fille du peuple*, 18 p. Orléans, Marcel Masson. Eloquent panégyrique de la sainte.

Mgr Julien... *La doctrine traditionnelle de l'Eglise sur les règles de la vie internationale dans l'Etat de guerre et dans l'Etat de paix*, 30 p. Arras, 1926.

Nous avons ici le cours de S. Gr. Mgr l'évêque d'Arras professé à la Semaine Sociale du Havre. Exposé doctrinal profond et d'un grand charme littéraire : comment l'Eglise a posé la question de la guerre et de la paix et la réponse qu'elle y a donnée; comment l'Eglise, loin d'être en contradiction avec les essais partiels ou généraux de l'organisation internationale les a devancés et leur apporte encore l'appui de sa tradition. Mgr Julien montre d'une manière très suggestive que le problème de la guerre n'échappe point au critérium de la justice. Il y a une morale de la guerre déjà formulée par Cicéron, christianisée par saint Augustin, précisée par saint Thomas et surtout par Vittoria et Suarez : toutes les guerres ne sont pas également justes et il est à souhaiter que les Etats modernes s'inspirent en pareille matière des doctrines spécifiquement catholiques.

Almanach catholique français pour 1927, 560 pages, Bloud et Gay.

Comme chaque année, on trouvera dans ce répertoire une quantité de renseignements importants et des études attachantes : on appréciera notamment l'article de M. Cardialaguet sur le Bulletin paroissial.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette

Aux Origines du Dogme Chrétien :

Le Mystère de la Rédemption [1]

(suite)

TROISIEME PARTIE

Le résumé de la doctrine dans l'Ecriture

Il resterait à montrer rapidement que cette théologie, où nous avons cru pouvoir encadrer le dogme chrétien de la Rédemption, est bien conforme aux données du Nouveau Testament, Evangiles et Epîtres, à l'enseignement des Apôtres et surtout de Notre-Seigneur. Mais en construisant, autour de l'idée de Sacrifice, cette synthèse du Christianisme le plus authentique, nous n'avons cessé d'avoir présents à l'esprit les textes scripturaires. Le lecteur averti a dû s'en apercevoir ; et nous avons l'espoir qu'en collationnant les documents et la doctrine, il retrouvera facilement, par un classement convenable et légitime des premiers, les fondements de la seconde.

Nous pensons même qu'en choisissant la voie du Sacrifice, qui monte du cœur de l'homme et des autels de cette terre jusqu'au pied du trône de Dieu, nous sommes restés fidèles aux sources primitives de notre sainte religion. Nous nous sommes penchés avec amour et respect sur ces humbles synoptiques, reliquaires des λογια du Seigneur. De

1. Cf. *Revue Apologétique* 1er nov.-1er déc. 1926 et numéros de janvier et février 1927.

cette forte et simple catéchèse, jaillit avec force le message initial du Sauveur, comme l'eau sort en bouillonnant du rocher avec tout l'élan qui la conduira à l'océan. Quelle que soit dès lors la draperie métaphysique dont nous ayons recouvert la virginité de la foi primitive, l'ample étoffe qui l'habille à nos yeux et réjouit nos regards pour les reposer, ne lui enlève rien de sa vérité pure ni des lignes blanches et souples où transparaît son chaste dessin.

Le Sauveur fut d'abord reconnu pour un homme : *habitu inventus ut homo*. Il était d'ailleurs en toute réalité l'un d'entre nous. Il révéla ensuite peu à peu ses titres divins et le nom éternel de sa Personne. Si vraiment la foi s'éleva ainsi de l'humanité jusqu'à la divinité, il est probable que le classement originel des données du Mystère de la Rédemption s'opéra suivant la flèche de ce mouvement. En tout cas, les enseignements synoptiques viennent facilement se grouper selon cette direction ; et d'ailleurs que nous suivions, comme disent les liturgistes, l'ordre de procession ou l'ordre de cortège, — le premier qui va du moins digne au plus digne, le second qui prend le sens inverse, nous retrouverons toujours à la fin la doctrine en sa plénitude intégrale.

Nous sommes donc montés des faits historiques et humains jusqu'aux réalités divines et éternelles. Mais si nous donnons la parole à l'Evangile seul — et aux Apôtres avec lui, — en quels termes nous racontent-ils cette synthèse à laquelle nous avons laissé jusqu'à présent son appareil théologique ? Comment Notre-Seigneur Jésus-Christ a-t-il prêché, à des âmes simples et bibliques, ces vérités profondes et nouvelles ?

Il semble qu'on puisse ramener tout son enseignement à ces quelques propositions, qui, bien comprises, bien rapprochées, bien articulées entre elles, sont le dogme même de la Rédemption tel que nos théologiens le proposent en des termes plus savants.

« Je vais pour atteindre le Père, pour faire sa volonté, et réaliser mon mystère, passer par la route commune au reste des hommes, celle de la souffrance et de la mort.

— Mais personnellement, à cause de mes origines, je n'aurais pas dû passer par ce chemin, qui ne correspond pas à mes droits.

— C'est donc pour vous et à cause de vous que je vais souffrir et mourir.

— Et vous en profiterez tous pour la rémission de vos péchés et votre union au Père. »

Que ces trois ou quatre propositions soient équivalemment dans saint Jean, dans saint Paul, et avant eux, dans les Synoptiques, tous les lecteurs familiers du Nouveau Testament le savent bien. Les textes — et quels textes ! émus, doux et forts comme les plus belles paroles d'amour et de douleur que le monde ait entendues — surgissent en nos mémoires de chrétiens, comme le testament de Celui qui donna sa vie en rançon pour notre salut[1] Les apôtres longtemps regimbèrent contre la première de ces affirmations, parce qu'elle ruinait toutes leurs conceptions messianiques et leurs espérances charnelles. Le Sauveur tint bon. Les conversations sur ce sujet sont fréquentes dans nos Evangiles. Il suffira d'indiquer ici les principales références[2]

La seconde proposition jaillit comme l'expression même de la fierté du Fils, une première fois devant le petit groupe des disciples apeurés au jardin[3], ensuite quelques heures plus tard au pied des tribunaux[4]. Elle est sous-jacente à toute l'attitude de Jésus en face de son Père et des hommes.

A la troisième idée, une page célèbre de l'Ancien Testament, la plus belle peut-être de la vieille Bible, fournissait un support prophétique sur lequel après la Pentecôte les apôtres aimèrent à appuyer leur prédication. La valeur doctrinale de ce poème du Serviteur de Yahveh, en la seconde partie d'Isaïe (XLII, 1-4 ; XLIX, 1-6 ; L, 4-9 ; LII, 13 — LIII, 12), ne consistait pas en la thèse que la souffrance fût un châtiment expiateur ; car cette notion-ci appartient

1. Mc. X, 45; Mt. XX, 28.

2. Mt. XVI, 21; Mc. VIII, 31; Lc. IX, 22, après Césarée de Philippes. Protestations de Pierre, blâmé par Jésus; — et à la suite, tout l'esprit de la religion nouvelle : *si quis vult...*;
Mc. IX, 11; Lc. IX, 31, 44-45, pendant et après la Transfiguration;
Mc. X, 32-34, lors du dernier voyage à Jérusalem; etc...
Le tout aboutissant pour notre sujet à Mt. XXVI, 54; Mc. XIV, 49; et plus tard à la route d'Emmaüs et au char de l'eunuque, au livre des Actes. Idée reprise dans la scène de l'Agonie sous cette autre forme que cette mort du Fils représente la volonté du Père. Cf. *calice*, *baptême*, en Mc. X, 35; Lc. XII, 50.

3. Mt. XXVI, 53.

4. Mt. XXVI, 64; Mc. XIV, 62; Lc. XXII, 69; Joan. XIX, 11. Ajouter les nombreuses prédictions de la Résurrection infaillible.

à tout l'Ancien Testament, et à la date où parut le poème elle ne représentait pas une idée nouvelle. Mais qu'un seul souffre à la place des autres, que celui-là soit innocent et que sa souffrance soit d'autant plus féconde qu'il était personnellement plus aimé de Yahveh, voilà vraiment à l'époque une doctrine inouïe, dont tous les éléments, insérés dans une révélation plus riche encore, vont être utilisés par Notre-Seigneur. Et ainsi ce chant de douleur et d'avenir, uni au souvenir du sang des victimes répandu par Abraham et Moïse lors de la première alliance, a réellement fait la liaison entre les deux Testaments. Il ne faut pas demander à ces textes juifs l'exposé complet et définitif du dogme chrétien qui les déborde, mais, ce qui était plus utile, la perspective familière où Jésus pouvait encadrer son propre mystère et l'accrocher inlassablement aux Ecritures qui promettaient la rédemption à Israël et au monde : *quomodo implebuntur Scripturae* ?... Avant de demander à ces références scripturaires, si fréquentes sur les lèvres du Maître et sous la plume des témoins, une valeur apologétique, laissons-leur d'abord leur valeur doctrinale qui est immense : une mort inscrite aux saintes Lettres, c'est une mort messianique, c'est une mort qui nous sauve tous.

Quant à la conclusion, le Christ ne l'a-t-il pas tirée lui-même, au départ, dans cette consécration de la Sainte Eucharistie, qui avant d'être, si l'on peut dire, l'institution de la présence réelle, fut d'abord celle de la religion définitive et parfaite, celle de la nouvelle alliance et de la rédemption des péchés[1].

Et pendant que cette humble catéchèse synoptique, circulant de mains en mains après avoir été répétée de bouche en bouche, s'en allait d'Eglise en Eglise comme un aide-mémoire où l'on gardait, avec le récit des faits principaux de la vie de Jésus, les plus connues de ses paroles, — la prédication orale dont les Lettres de saint Paul demeurent le témoignage écrit, continuait de donner à cette vie historique du Sauveur sa signification et sa valeur dogmatiques. On n'a pas le droit de dissocier les Evangiles et les Epîtres : ce sont des documents de même date qu'on lisait dans les mêmes réunions aux mêmes chrétiens. Or cette doctrine du Sacrifice de Jésus, du prix du sang de

1. Mc. XIV, 24; Mt. XXVI, 29; I Cor. XI, 25; Lv. XXII, 20.

Jésus, de l'accueil fait par le Père au Fils mort et ressuscité pour notre salut, c'est la doctrine expresse de saint Paul. Les théologiens peuvent la mettre en ordre pour obéir à un instinct de leur profession, à un besoin de nos esprits exigeants : mais ils n'ont ni à l'inventer ni à l'enrichir. Elle est écrite au saint Livre en paroles de gravure profonde qu'aucun traitement chimique n'effacera jamais : ce n'est pas un palimpseste, c'est l'original même. Il y a là trop de versets éternels qui brûlent les yeux. Deux ou trois lignes entreront telles quelles dans le Symbole : ce sont celles précisément où l'Eglise, sobrement, définit le mystère de la Rédemption : « Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Ecritures ; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Ecritures. » (I Cor. xv, 3-4.) Nous indiquerons en note quelques autres passages importants[1],

1. Rom. III, 21. — Mais maintenant, sans la Loi, a été manifestée une justice de Dieu à laquelle rendent témoignage la Loi et les Prophènes, 22. justice de Dieu par la foi en J.-C. pour tous ceux et à tous ceux qui croient; il n'y a point de distinction, 23. car tous ont péché et sont privés de la gloire deDieu; 24. et ils sont justifiés gratuitement par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est en J.-C. 25. C'est lui que Dieu a montré comme victime propitiatoire par son sang au moyen de la foi, afin de manifester sa justice, ayant, au temps de sa patience, laissé impunis les péchés précédents, 26. afin de manifester sa justice dans le temps présent, de manière à être reconnu juste et justifiant celui qui croit.

Rom. V, 6. — Car, lorsque nous étions encore impuissants, le Christ, au temps marqué, est mort pour des impies. 7. C'est à peine si l'on meurt pour un juste, et peut-être quelqu'un saurait-il mourir pour un homme de bien. 8. Mais Dieu montre son amour envers nous en ce que, lorsque nous étions encore des pécheurs, J.-C. est mort pour nous. 9. A plus forte raison donc, maintenant que nous sommes justifiés dans son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère. 10. Car si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie...

Rom. VI, 5. Si, en effet, nous avons été greffés sur lui, par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection : 6. sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus les esclaves du péché.

Rom. VII, 31. Que dirons-nous donc après cela? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? 32. Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré à la mort pour nous tous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas toutes choses?

Rom. XIV, 15. Or, si pour un aliment, tu contristes ton frère, tu

mais nous avons montré plus haut que le texte le plus essentiel est encore celui des Philippiens, II, 5-11, où tout le mystère du Fils de Dieu est ramassé en dix lignes qui résument tout le christianisme.

Nous avons trop longuement utilisé l'Epître aux Hébreux, pour avoir besoin d'en multiplier ici des citations. Mais du témoignage de saint Paul, nous ne séparerons pas la première épître de saint Pierre. Celle-ci se présente dans notre sujet, comme un résumé simple ou plutôt élémentaire des doctrines pauliniennes. Aussi la prédication courante et la liturgie l'utilisent-elles volontiers : la doctrine y est moins tendue, plus accessible et peut-être plus touchante encore[1].

ne marches plus selon la charité; n'entraîne pas à la perdition, par ton aliment, un homme pour lequel le Christ est mort.

I. Cor. VI, 20. Car vous avez été rachetés et payés. Glorifiez donc Dieu dans votre corps. Cf. VII, 22-23.

II Cor. V, 21. Celui qui n'a point connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu

Gal. II, 20. Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi.

Gal. III, 13. Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en se faisant malédiction pour nous — car il est écrit : « Maudit quiconque est pendu au bois », 14. afin que la bénédiction promise à Abraham s'étendît aux nations dans le Christ Jésus, afin que nous puissions recevoir par la foi l'Esprit promis.

Ephes. 1, 7. C'est en lui que nous avons la rédemption acquise par son sang, la rémission des péchés, selon la richesse de sa grâce...

Ephes. V, 2. Et marchez dans la charité, à l'exemple du Christ, qui nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur.

Ephes. V, 25. Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier...

Col. I, 19. Car Dieu a voulu que toute sa plénitude habitât en lui; 20. et il a voulu réconcilier par lui toutes choses avec lui-même, celles qui sont sur la terre, et celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. 21. Vous aussi, qui étiez autrefois loin de lui et ennemis par vos pensées et vos œuvres mauvaises, 22. il vous a maintenant réconciliés par la mort en son corps charnel, pour vous faire paraître devant lui saints, sans tache et sans reproche...

24. Maintenant je suis plein de joie dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps qui est l'Eglise.

1. Dès le début, valeur du sang de J.-C. (I, 2), et efficacité de sa résurrection (I, 3) : souffrances et gloire du Christ (I, 11). « Vous avez été affranchis (ελυτρωθητε — redempti estis) par le sang précieux de l'Agneau. » (I, 18-19). Il est la pierre fondamentale de l'édifice spirituel que nous sommes, où Dieu agrée les sacrifices par lui (II, 4-5), par ce Christ innocent qui a souffert pour nous (II, 21), en portant nos péchés en son corps sur le bois,

A la fin du siècle, saint Jean prend à son tour la plume. A l'aide de ses souvenirs personnels, soulignés par une longue expérience du christianisme vécu, il raconte une dernière fois la vie de Jésus et le mystère de la Rédemption. Son témoignage est indépendant de celui de saint Paul, ses formules familières sont différentes, il ne semble pas s'être préoccupé de son prédécesseur, mais avoir voulu dire sans entraves ce qu'il avait à répéter pour rendre témoignage. Ainsi il ne doit rien qu'au Maître de sa jeunesse et à l'Esprit Saint. Nous possèderons grâce à lui un second exposé du dogme chrétien qui ne fera jamais double emploi avec les Epîtres de saint Paul, et qui s'accorde pourtant avec elles pour soutenir la même religion et s'encadrer dans une même théologie. C'est la plus magnifique des contre-épreuves en faveur de la vérité originelle de la doctrine. Le Fils de Dieu fait homme, dit saint Jean nous a sauvés en venant parmi nous. Mais faudra-t-il donner encore à sa mort sur la croix l'importance décisive que lui attribuait saint Paul ? Oui, pourvu que vous laissiez saint Jean vous en parler dans le style qu'il préfère, et qui n'est pas celui de l'apôtre de la Gentilité, — et pourvu que vous sépariez moins que jamais cette mort de la Résurrection dont elle est la condition et la préface. Alors ces deux grands faits réunis vous apparaîtront comme les sommets du mystère du Verbe parmi nous, et les moments précis où s'accomplit et s'achève l'œuvre de notre salut, identifiée avec le retour du Fils au Père, la glorification de l'Un et de l'Autre.

La littérature johannique a aussi recueilli précieusement l'image de l'Agneau, dont le poème du Serviteur avait dessiné les contours sans insister : Is. LIII, 7. Dans le quatrième Evangile, c'est une âme rude mais un cœur d'ami qui prononce pour la première fois ce nom en l'attribuant à Jésus : *voici l'Agneau de Dieu*, dit le Baptiste en Joan. I, 29. Saint Paul, I Cor. V, 7, y avait fait allusion, et la *Ia Petri*, I, 19, avait repris la métaphore. Mais l'Apoca-

afin que morts au péché, nous vivions pour la justice (II, 21, 22, 24). Là-dessus, citation du poème d'Isaïe, et en particulier du *livore ejus sanati sumus*, qui inaugure les métaphores médicales de la Rédemption.

Doctrine qui revient encore en III, 18, — résumé à la fois d'Isaïe et de Saint Paul. Et toujours la nécessité de prendre part aux souffrances du Christ comme chrétien, IV, 13, 16, pour la joie, l'allégresse, la vie, la gloire.

lypse de saint Jean devait en faire le centre d'un tableau grandiose, dont le ciel est le temple ; et une dernière fois, les deux apôtres Paul et Jean, le premier représenté par l'Epître aux Hébreux, le second par l'Apocalypse, chacun dans leur style et selon leur génie propre, s'accordent pour nous raconter le sacrifice qui nous a sauvés et qui s'est achevé à la droite du Père. Qu'ils nous aident à nous approcher une dernière fois du grand mystère.

*
* *

Au premier temps, nous contemplons Jésus s'engageant dans les routes humaines, et pour nous ressembler, κατ' ομοιοτητα, *pro similitudine*[1], épuisant jusqu'à la lie le mystère des hommes, passant par la mort pour entrer dans la vie : *per crucem ad gloriam, mors et vita duello mirando.*

Au second temps, Jésus nous révèle son propre mystère, en avouant ses droits divins. C'est par une abdication de ses privilèges qu'il est descendu si bas : *semetipsum exinanivit*, il s'est vidé de lui-même. En réalité, il est le roi de la vie, *dux vitae ;* la Vie en personne a souffert la mort : *Vita mortem pertulit.* Celui qui ne devait pas mourir est mort, à cause de nous, qui par notre péché avions inauguré cette religion douloureuse. Le *pro similitudine nostra* devient un *propter nos.*

Mais il faut pousser plus loin : le *propter nos* s'achève, sous la lumière d'Isaïe, en un *pro nobis.* Cette mort est un principe de vie : *morte vitam protulit.* Et cette fois, c'est le mystère même de Dieu qui nous est révélé. Le Père a un Fils. Si ce Fils souffre, meurt et ressuscite, ce ne peut être qu'en qualité de Chef ou d'Aîné de la création souffrante. Et c'est toute la race humaine qui bénéficiera de sa résurrection ; ce sont tous les membres de son corps mystique, tous ses frères qui vivront, s'ils le veulent, de sa vie : *veni ut vitam habeant.*

Pro nobis : à notre place, à cause de nous, à notre profit : quelle que soit la nuance que nous choisissions pour traduire l'υπερ υμων de saint Paul[2], aucune d'entre

1. Hebr. IV, 15.
2. Ephes. V, 2; Gal. II, 20; II Cor. V, 21; Rom. VIII, 31, etc. Il vaut mieux cependant éviter le terme de *substitution.* C'est un mot trop court, qui ne porte pas assez loin. Il n'appartient pas à

elles n'épuise ce mystère où Dieu donne son Fils en rédemption des péchés et pour être offert en sacrifice. Mais connaissant mieux tout le prix de ces mots lourds, nous serons maintenant un peu plus fiers, chrétiens, d'avoir le droit et le devoir de croire à des doctrines aussi humaines et aussi divines.

*
* *

Conclusion

Ainsi naquit sur terre, et définitivement cette fois, le catholicisme intégral, le dogme de la Rédemption. La divinité même du Christ s'y trouve incluse, puisque les origines paternelles du Fils unique héritier sont une condition même de la valeur de sa souffrance ; — et du coup le dogme trinitaire, où tout chrétien se reconnaît en se signant, est aussi engagé en ce mystère rédempteur qui récapitule toute notre sainte religion.

Et cette doctrine qui nous sauve en même temps qu'elle nous éclaire, répondait en les exauçant à ces gestes vains mais touchants d'une humanité douloureuse et bégayante qui cherchait dans l'ombre une voie de salut, et en esquissait stérilement la direction. La Rédemption attire ainsi à elle ce qu'il y avait de meilleur dans l'humanité et qui était déjà un effet lointain de la grâce qu'elle devait apporter au monde. Dans le chrétien, le vieil homme se retrouve, dit-on, et on l'entend surtout de nos misères. Mais c'est

nos sources scripturaires. Il nous ferait facilement rétrograder jusqu'à la théologie pure et simple de l'expiation, qui n'est pas à dédaigner, mais qui est insuffisante pour recouvrir tout le dogme de la Rédemption. L'Ecole et le Concile du Vatican ont préféré dire: la satisfaction *vicaire*, au sens latin de l'expression : *vices gerere*, qui est beaucoup plus étoffée que la traduction française : *tenir la place, jouer le rôle*. Le Christ ne s'est pas purement et simplement substitué à nous; d'abord parce que l'œuvre qu'il a accomplie, à savoir nous sauver, nous étions incapables de l'exécuter; ensuite, parce qu'en s'engageant pour le résoudre dans le problème de la satisfaction de notre péché, il y est entré en qualité de chef et nous y a tous engagés avec lui. Et *Dieu qui nous a créés sans nous, ne nous sauvera pas sans nous*. La tête compromet tout le corps en avançant; le chef entraîne son armée à sa suite, il communique sa vie en vivant, mais il ne se substitue à aucun de ses membres, à aucun de ses soldats ni de ses amis. — Il y a là-dessus dans le P. Prat, *Théologie de Saint Paul*, tome II, trois ou quatre pages décisives (pp. 284-8, édit. 1912, Beauchesne).

vrai aussi de nos espérances, de nos désirs, de nos volontés ancestrales dans ce qu'elles avaient de bon, et, par la grâce de Dieu, de divin. Le Christ, en mourant sur la croix, consommait les Ecritures et les Prophètes, parce qu'en mettant fin aux sacrifices inutiles, il achevait pour le Père toute religion et pour nous comblait toute espérance. Mais Il aide aussi notre humanisme à se comprendre lui-même : il ne supprime pas nos douleurs, il les sanctifie, il les *valorise*, il les explique, il les fait jaillir aussi de nos cœurs repentants, comme au pied des gerbes des grandes eaux, d'autres jets plus modestes partent dans la même direction tenace, vers le ciel, où Dieu les accueille comme la religion même de son Fils et de ses fils : « *Vous boirez aux fontaines qui sortent du flanc du Sauveur ; et de vos entrailles coulera l'eau vivante.* »

*
* *

Les abonnés de la *Revue Apologétique* pourraient relire dans le numéro du 1er novembre 1921 une page d'Auguste Sabatier que le P. d'Alès transcrivait alors pour la critiquer. Qu'il suffise ici d'en citer quelques phrases :

« Pour accomplir la tâche qui incombe aujourd'hui à la pensée chrétienne, il s'agit de débarrasser enfin le vieux dogme des notions vieillies dans lesquelles il a été conçu et est resté enfermé. Ces notions correspondantes à un état inférieur de la conscience religieuse... ce sont de grossiers miroirs dans lesquels les réalités supérieures se déforment. La mort du Christ est un acte essentiellement moral... Assez longtemps on l'a fait entrer dans les catégories antiques et grossières du sacrifice rituel et de la satisfaction pénale... vieux oripeaux... N'est-on pas tout de suite condamné au plus grossier contre-sens, quand on parle des mérites que le Christ s'est acquis devant Dieu ?... Il faut en dire autant de l'idée de satisfaction... De quelle satisfaction a besoin le Père de la parabole, pour pardonner à l'enfant repentant qui vient à lui ? Les notions du sacrifice, d'oblation, de propitiation ou d'expiation proviennent des cultes antérieurs au christianisme... Il faut en dire autant de l'idée de rançon, etc[1]... »

Que c'est drôle ! Cette page date de trente ans à peine, et

1. Auguste Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 95-98. Paris, 1903.

comme elle nous paraît vieille et vide à la fin de cette étude ! Et ce qui nous semble immortel et jeune au contraire, ce sont ces antiques exigences humaines inscrites en nos inquiétudes, auxquelles répond comme une solution et un remède le dogme traditionnel de la Rédemption. En somme, pour rester chrétien et catholique, il faut commencer par admettre ces incoercibles poussées de la psychologie humaine la plus authentique, que tous les Sabatier du monde n'arracheront jamais de nos entrailles de chair et de sang : il faut commencer par comprendre et par aimer l'homme, tel qu'il est, animal douloureux parce que raisonnable et pécheur, avec toutes les catégories de sentiments et d'idées où se débattent chaque jour son rêve intérieur et ses volontés profondes. Puis il faut recevoir le vrai dogme chrétien, celui de l'Ecriture, des Pères, des grands Docteurs, celui du grand chemin qui va du bourg d'Emmaüs, où s'enfermaient nos obscurités et nos craintes, jusqu'à Jérusalem, où le Fils de Dieu mourut pour nos péchés et ressuscita pour notre salut, — le chemin du retour[1] !

EUGÈNE MASURE.

1. « Crois au Fils de Dieu qui... à cause du péché fut conduit à la mort, a été crucifié et enseveli... est ressuscité le troisième jour, et est monté aux cieux, pour te relever et t'entraîner avec lui en haut... » (Saint Grégoire de Naziance, Orationes XL, 47.) Cf. la liturgie de Pâques, qui résume tout en une ligne : *Crucifixus surrexit a mortuis, et redemit nos, alleluia.* (Commémoraison de la Croix, à Laudes et à Vêpres au temps pascal.)

A propos du pouvoir indirect
du
Souverain Pontife sur le temporel

Le Cardinal de Cabrières définissait, dit-on, le Gallicanisme : « La mauvaise humeur de la Fille aînée de l'Eglise quand elle croit que sa mère veut la traiter en servante. »

La mauvaise humeur est vénielle, mais ce qui l'est moins c'est de la vouloir justifier par des théories : la Fille aînée déclare avoir *raison* contre sa mère ; elle est raisonneuse de nature et d'éducation ! Et c'est pourquoi le Gallicanisme qui aurait pu n'être qu'un sentiment fut une doctrine.

Une doctrine morte, malgré de périodiques velléités de resurrection.

Aujourd'hui ne sera-t-il pas utile de rappeler quelques-unes des négations gallicanes au sujet de la puissance de l'Eglise ès choses temporelles et de développer à l'encontre les affirmations du Magistère ? A quelques âmes douloureusement meurtries cet exposé évitera peut-être de répéter tous les gestes fâcheux et toutes les paroles malheureuses de nos ancêtres.

***

Dans le *Dictionnaire d'apologétique* (art. *Gallicanisme*) l'abbé H.-X. Arquillière et l'auteur du présent article ont essayé de décrire l'évolution des doctrines gallicanes.

Depuis l'effondrement de l'œuvre de Charlemagne — fusion trop complète du spirituel et du temporel, — bien des ébauches de Gallicanisme avaient été tentées par des clercs, des seigneurs ou des

rois mécontents des interventions pontificales ; hors de France — en Angleterre, en Italie, en Allemagne — les révoltes contre le pape ou plus exactement contre la puissance spirituelle avaient été plus graves qu'en France et la doctrine orthodoxe sur la matière qui nous occupe avait eu son martyr : St Thomas Becket.

Chez nous l'opposition ne fut jamais aussi tragique ; mais la situation s'y compliquait du fait que la monarchie capétienne, *attentive à se dégager de la dépendance à l'égard du Saint Empire romain* — devenu germanique — et de cette moitié de Dieu qu'était l'Empereur successeur de Charlemagne, croyait devoir se réserver aussi en face de l'autre moitié de Dieu qu'était le pape ; par contre elle se simplifiait aussi par le fait que très souvent les papes persécutés par les empereurs, trouvaient un refuge auprès des rois de France. Seulement toutes les fois qu'un conflit naissait entre le pape et le roi s'esquissait une théorie tendant à justifier la désobéissance.

Il serait trop long de détailler ici ces essais. Le prégallicanisme des premiers Capétiens n'aurait qu'un intérêt de curiosité ; la parenté des formules usitées alors avec celles que nous lisons quotidiennement dans les journaux, amuse l'historien... sans plus.

I

Ne commençons notre histoire qu'au temps de Philippe-Auguste, un des maîtres ouvriers de l'unité française.

« Après la prise de Jérusalem par Saladin (3 octobre 1187) raconte l'abbé Arquillière, Clément III fait prêcher une croisade ; tous les princes font accueil à cette idée : Philippe trouve l'occasion propice pour attaquer le Plantagenet (printemps 1188). Pape, légats, clercs, croisés protestent en vain : la guerre dure tant que Philippe a des ressources. Il conclut le 8 novembre la trêve de Bonmoulin. Le légat veut la faire proroger. Philippe refuse ; aux menaces d'interdit du royaume, il répond : « Il n'appartient pas à l'Eglise romaine de porter aucune censure... quand le roi réprime ses vassaux rebelles... le légat a flairé les sterlings anglais... je ne crains pas votre sentence, parce qu'elle est injuste...

« A l'occasion du schisme impérial le roi et le pape firent des déclarations doctrinales qui marquent dans l'histoire du Gallicanisme. Innocent III soutenait Otto de Brunswick, neveu de Jean Sans Terre : pour mettre le roi d'Angleterre en état de l'aider, le pape

essaie d'apaiser les différends anglo-français. En son nom, l'abbé de Casamario signifie aux belligérants d'avoir à cesser, sous peine d'anathème, une guerre nuisible aux intérêts de la croisade projetée (1203). Philippe réplique qu'« en matière féodale, il n'a pas d'ordre à recevoir du Saint-Siège. Le pape n'a pas à se mêler des affaires qui s'agitent entre les rois ». Innocent rectifie aussitôt : « Si le pape n'a pas le droit d'intervenir en matière féodale, au moins sa juridiction s'impose-t-elle en raison du péché commis, *ratione peccati.* » Distinction célèbre sur laquelle s'appuie toute la théorie du pouvoir indirect. Philippe ne la discuta point, mais fit prendre à ses barons l'engagement de le soutenir : « Si le pape, disent-ils, voulait entraver les projets du roi (conquête de l'Angleterre) nous lui avons promis, comme à notre seigneur, sur les fiefs que nous tenons de lui, que nous lui prêterons secours selon notre pouvoir et ne ferons aucune paix avec le pape que par son entremise et avec son consentement... »

... « Ainsi ce roi, dévot à la manière de l'époque, qui avant de partir en guerre « prie et pleure », sur le pavé de Saint-Denis, suit avec « des soupirs et des larmes » les processions faites pour arrêter les inondations de la Seine, enrichit et protège les Eglises, est le même qui repousse avec persévérance et au nom d'un principe l'ingérence de l'Eglise dans ses affaires temporelles : il est gallican. »

Un peu de psychologie professionnelle suffit d'ailleurs à expliquer comment un roi aimant son métier le met naturellement au-dessus de tout... Le malheur pour ce premier gallican, comme pour les autres est qu'au dessus de l'ordre politique dont le roi est le gardien, il est un ordre surnaturel, réalité divine insérée dans l'ordre naturel, mais qui le domine et dont l'Eglise est la gardienne !

⁂

La querelle de Philippe le Bel avec Boniface VIII est trop connue pour qu'on ne se contente pas ici d'une simple allusion et d'une précision.

La conduite du roi et de ses ministres fut si odieuse que pareil précédent fut rarement invoqué par les gallicans au cours des querelles ultérieures : la France en a toujours eu honte et souvent remords.

Les légistes insultèrent copieusement le pape, ils tentèrent de

salir sa moralité par des accusations formulées jusque devant le tribunal de son successeur Clément V... ils tentèrent surtout d'opposer une doctrine cohérente à celle de l'Eglise romaine[1].

« Jean de Paris, dit encore M. Arquillière, Nogaret, Pierre Flotte, Pierre Dubois et les auteurs anonymes de plusieurs factums célèbres, travaillent à l'envi à dégager la royauté capétienne de toute subordination théorique à l'égard de l'autorité romaine... En 1297, lorsque Boniface tenta de réconcilier les rois de France et d'Angleterre, Philippe fit répondre par ses mandataires : « que le gouvernement de son royaume appartenait à lui seul, qu'il ne reconnaissait en cette matière aucun supérieur. »

Il est vrai qu'à l'encontre, les polémistes pontificaux surchargeaient parfois la doctrine de superfétations plus ou moins heureuses : tel Gilles de Rome dont les conceptions augustiniennes exagérées abolissant presque la nature devant la grâce, faisaient de l'Eglise la seule réalité sociale acceptée de Dieu et du pape, la seule autorité suprême légitime dont toutes les autres dérivent. D'autres allaient moins loin, ils concevaient l'autorité comme étant par essence l'organisme chargé de procurer la Paix entre les hommes ; aussi en face et au-dessus des rois, par définition chefs de guerre, ils la montraient déposée entre les mains du représentant de Celui qui a dit : « Je vous donne ma paix ! » La magistrature pacifique du pape le mettait, en cet ordre, au-dessus des princes.

Boniface VIII lui-même s'appuiera sur la fameuse allégorie des deux glaives dont Notre-Seigneur permit l'usage — au moins pendant quelques temps — à saint Pierre : glaive spirituel manié par le pape, glaive temporel confié aux rois *ad nutum et patientiam sacerdotis*. Il est permis de penser que des allégories de cette nature obscurcissent plus qu'elles n'éclaircissent des relations juridiques précises !

Plus intimement liée à la pensée traditionnelle des pontifes romains est à bon droit la conception de *chrétienté* : de cette chrétienté que les papes, en ces débuts du triste XIV^e^ siècle voyaient avec angoisse se désagréger sous l'effort égoïste des princes nationalistes. L'unité de l'Europe chrétienne était l'idéal divin d'une société tout à

1. Au moment de la correction des épreuves de cet article m'arrive le beau livre de M. Jean RIVIÈRE. *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel. Etude de Théologie positive.* (Spicilegium Lovaniense, fasc. 8). C'est à ce travail magistral qu'il faudra désormais se référer pour étudier les théories en cause au début du XIV^e^ siècle.

la fois naturelle et surnaturelle ordonnée tout entière à procurer par une excellente organisation de la vie terrestre, le but final de toute existence humaine : le salut éternel des âmes. Ces papes, à l'esprit synthétique et réaliste, se refusaient à cette erreur individualiste qui fait transporter dans le réel, comme vont s'y acharner les gallicans, les analyses dissolvantes de l'abstrait. Boniface VIII avec raison dénonce cette espèce de Manichéisme qui établit dans une réciproque indépendance les deux pouvoirs, comme s'ils dérivaient de deux principes suprêmes égaux et antagonistes.

Unam, c'est le premier mot de la fameuse Bulle *Unam sanctam Ecclesiam catholicam* qui définit la doctrine révélée en cette matière, *unam*, mot de synthèse : la Sainte Eglise catholique est *une* en elle-même.

Il faut, pour la bien comprendre, lire la Bulle dans son contexte historique et théologique, en songeant à la fois à la doctrine immuable qu'elle exprime et aux contingences dont elle annonce la disparition : ces portions de chrétienté qui commencent à s'organiser politiquement en nations séparées, doivent au moins demeurer unies par leur égale soumission, quant à l'aspect moral et religieux de leur vie sociale, à la suprême autorité du Pontife romain. Boniface VIII répète, quoiqu'en une formule d'une netteté moins heureuse, la parole d'Innocent III : si la *puissance temporelle* DÉVIE, *elle sera jugée par la puissance spirituelle* en vertu de la délégation à elle donnée par le Souverain Juge : *Quod cumque ligaveris, etc.* De cette cette délégation divine dérive la doctrine explicitement définie en la dernière phrase de la Bulle :

« *Quiconque résiste à la puissance ainsi ordonnée par Dieu résiste à Dieu lui-même... Manichéen est celui qui imagine deux principes.. Donc la soumission de toute créature humaine au pontife romain est comme nous le déclarons, le disons, le définissons et le prononçons, d'absolue nécessité pour le salut !* »

A cette affirmation — définition dogmatique infaillible — venant en conclusion d'un enseignement inspiré par une conception si haute, si pure et si nécessaire de l'unité chrétienne dans l'Europe fidèle au Christ, les légistes de Philippe le Bel répondirent non seulement par l'attentat d'Anagni, qui pouvait n'être qu'un geste de colère, mais par ces ignobles accusations contre la moralité personnelle du pape dont j'ai parlé, ce qui était une infamie.

Passons, c'est une triste page de notre histoire.

II

Le théologien qui à l'aurore des temps modernes exposa avec le plus de netteté la doctrine ecclésiastique sur le pouvoir indirect de l'autorité spirituelle sur les choses temporelles est le Bx. Cardinal Robert Bellarmin.

Comment l'auteur des « Controverses » fut-il amené à traiter ce redoutable sujet ?

Une querelle des papes avec la République de Venise — celle qui provoqua l'interdit de l'orgueilleuse puissance maritime et déchaîna les polémiques sans fin de Fra Paolo Sarpi, — obligea le professeur romain à étudier à fond la doctrine catholique sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Par ailleurs, on ne pouvait laisser passer sans protestation le grand ouvrage régaliste du roi Jacques I d'Angleterre (Le *Basilicon Doron* 1607) ; ni celui de Guillaume Barclai sur le *Pouvoir du Pape*. Le traité de Bellarmin, qui entra ensuite dans la série de ses travaux sur le *Pontife romain*, parut en 1610.

La méthode est remarquable. Trop souvent les théologiens, particulièrement les théologiens français qui ont subi plus que d'autres l'influence des légistes et des canonistes, appuyent leurs thèses sur des textes relativement courts, dont ils scrutent chaque terme pour en tirer une doctrine. Méthode exégétique puissante et rigoureuse qui appliquée à la loi romaine si nette en son impérieuse brièveté, en épuise la substance ; mais méthode un peu décevante pour les esprits que l'étude de l'histoire a habitués à apprécier des situations complexes et concrètes, et à écouter, dans les mots en apparence les plus absolus, l'accent qui en modifie parfois quelque peu le sens.

Or, Bellarmin est un historien, pour lui chaque texte fait partie d'un tout qui fut vivant ; ce tout *eut une âme qu'il faut surprendre* pour bien comprendre... et voilà pourquoi l'exposé nuancé de Bellarmin a pu demeurer comme l'explication, admise par ses successeurs, des sentences formulées par les papes canonistes du Moyen Age.

Bellarmin voit autour de lui en plein épanouissement les nationalités dont Boniface VIII avait avec anxiété surveillé la naissance.

1° Il les considère, les juge et les déclare légitimes. A la première page du *de Romano Pontifice*, on lit les vers de Sedulius

Hostis Herodes impie
Christum venire quid times ?
Non eripit mortalia
Qui regna dat cœlestia.

2° L'autorité royale — en qui alors se concentrent les forces nationales —, vient de Dieu, tous lui sont soumis en conscience : tous, même les clercs. Le théologien met cependant hors de cause les immunités traditionelles ; il ne dit pas qu'elles soient strictement de droit divin ; on ne trahirait pas sa pensée en écrivant qu'il les trouve de convenance divine. En tous cas, sa doctrine écarte pour les gouvernements toute inquiétude de théocratisme clérical.

3° Cette autorité, au gré du théologien jésuite, n'est pas conférée directement par Dieu à la personne de son dépositaire ; ce n'est pas non plus l'Eglise qui la donne, sauf exceptions qui ne relèvent pas du droit divin, mais de circonstances historiques, comme il advint en Hongrie. Jésus-Christ n'a réclamé aucun royaume terrestre et n'a pas laissé à son vicaire le droit d'en disposer à son gré. C'est cette proposition qui fut fort mal accueillie par le disciple de l'augustinien Gilles de Rome qui était, en son particulier, le pape Sixte V.

4° Faut-il noter ici que le jésuite attribuait à la multitude le droit de désigner le sujet qui devait exercer — pour les biens de la multitude — le pouvoir suprême ? Ici, l'Eglise ne se prononce pas : Elle n'a ni canonisé, ni condamné la théorie Bellarminienne.

5° Le reste est maintenant doctrine universellement professée. Peuples et chefs, vous êtes chrétiens ; membres d'une société temporelle, vous l'êtes aussi d'une société spirituelle dont la fin dépasse infiniment celle des sociétés purement humaines. Qu'est donc la prospérité des affaires du temps au prix de l'unique affaire : la gloire de Dieu et votre salut ? De cette suprême affaire, l'Eglise a la charge : elle est au-dessus de la compétence et de la sphère d'action de la puissance temporelle. Aucun Césaro-papisme, aucun anglicanisme n'est tolérable. En ces matières le nationalisme avait cruellement usurpé sur l'Eglise.

6° Quant à votre autorité, chefs d'Etat moderne, elle ne peut s'opposer à celle des chefs responsables du salut éternel de vos sujets, elle doit au contraire la favoriser. Votre conscience de chrétien ne vous permet pas de vous dérober vous-même à la direction spiri-

tuelle de l'Eglise, le respect que vous devez à la conscience de vos sujets vous oblige à ne pas entraver cette direction auprès d'eux. L'importance pour vous et pour eux de cette unique affaire du salut vous oblige à mettre à la disposition de l'Eglise les moyens indispensables à l'accomplissement de sa mission.

Tel est le résumé de la pensée de Bellarmin : pas de confusion de pouvoirs, distinction très nette. Toutes les nationalités peuvent se développer au sein de la même Eglise, mais toutes ont des devoirs vis-à-vis d'elle. Elle peut intervenir dans leurs affaires temporelles pour obtenir que ces devoirs ne restent pas dans la région de la théorie pure, mais soient pratiquement observés... Et le loyal théologien — Bellarmin était assez candide de nature comme beaucoup de grands génies — ne songe pas à dissimuler, en un temps où pareille audace coûtait parfois très cher, que les interventions de l'Eglise dans les affaires temporelles peuvent aller très loin et exiger des fidèles et des peuples de très réels sacrifices.

III

Les siècles s'étaient déroulés où des conflits sans nombre s'étaient élevés et apaisés. Une doctrine gallicane, opposée à celle de Bellarmin, s'élaborait peu à peu ; sa plus célèbre profession par le clergé de France — en une forme que le génie même de Bossuet ne put empêcher d'être assez compliquée — eut lieu sous Louis XIV. Ce n'est pas non plus une belle page de notre histoire ecclésiastique nationale.

A cause de l'affaire de la Régale, le roi redoutait d'être excommunié par Innocent XI. Ce pontife était très saint, un peu étroit, je l'avoue, et plus préoccupé de réconcilier le roi de France et l'Empereur, pour les opposer ensemble à la marche envahissante des Turcs, que de favoriser l'expansion française vers nos frontières naturelles.

Pour parer le coup redouté, le roi veut préparer à une rébellion l'opinion publique : un légiste de valeur, collaborateur de Colbert pour l'ordonnance de la Marine, Le Vayer de Boutigny, publie en 1682 (et prétendûment anonyme à Cologne) ses *Dissertations sur l'autorité des rois touchant l'administration de l'Eglise*, où l'on trouve l'exposé le plus cohérent qui soit du gallicanisme des politiques... Par ailleurs, — ce qui fit beaucoup plus de tapage, — le roi obtient,

laborieusement du reste, de l'Assemblée du Clergé la fameuse déclaration dont le premier article est ainsi conçu :

« ... Saint Pierre et ses successeurs, vicaires de Jésus-Christ, et... toute l'Eglise même n'ont reçu puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut et non point sur *les choses temporelles et civiles...* Nous déclarons en conséquence *que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles*, qu'ils ne peuvent être déposés ni directement, ni indirectement, par l'autorité des chefs de l'Eglise, que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent ou absous du serment de fidélité et que cette doctrine nécessaire pour la tranquillité publique et non moins avantageuse à l'Eglise qu'à l'Etat doit être inviolablement suivie, comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Saints Pères, et aux exemples des saints. »

Une Constitution fut préparée à Rome pour condamner la doctrine de la Déclaration : elle n'a jamais été promulguée. Le pape Alexandre VIII se contenta de casser par le bref *Inter multiplices*, publié sur son lit de mort, tous les actes de l'Assemblée de 1682 et son successeur Innocent XII obtint de Louis XIV une lettre autographe, qu'on peut voir encore aux archives du Château Saint-Ange[1], révoquant l'obligation imposée à toutes les universités d'enseigner la doctrine des quatre articles.

*
* *

De condamnation proprement dite de la doctrine gallicane sur le point précis qu'expose le premier article de la Déclaration de 1682, je ne pense pas qu'on en trouve dans les documents pontificaux avant le règne de Pie X.

Voici ce que l'auteur du présent article en disait, il y a plus de dix ans, dans le *Dictionnaire d'Apologétique* :

« Il est remarquable que Pie IX et Léon XIII, quand ils ont traité *ex professo* des relations des deux pouvoirs, ont employé des termes que les gallicans auraient acceptés : ils affirment la souveraineté des deux puissances dans leur sphère propre et réclament dans les questions mixtes seulement leur concorde (V. g. encyclique *Quanta cura*,

1. Archives secrètes du Vatican, Archive du château Saint-Ange. Armoire II, carton 3, pièce n° 17.

Denziger-Brannwart 1688; encyclique *Diuturnum illud*, 29 juin 1881, ibid. 1858). *Quae in genere rerum civilium versantur, ea in potestate supremoque imperio eorum (principum) esse agnoscit et declarat (Ecclesia) ; in iis quorum judicium, diversam licet ob causam, ad sacram civilemque pertinet potestatem, vult existere inter utramque Concordiam.* (Encycl. *Immortale Dei*, 1er nov. 1885, ibid. 1866-70.)

« On ne peut nier cependant que la thèse gallicane ne soit incompatible avec les déclarations théoriques et la pratique des papes de l'antiquité (v. g. S. Léon le Grand, Ep. CLVI Migne LIV. 1130, etc.), du moyen âge (bulle *Unam sanctam*) et des temps modernes. Ces derniers cependant visent surtout les doctrines subordonnant l'Eglise à l'Etat ou des conceptions établies beaucoup plus sur l'indifférentisme en matière religieuse que sur le gallicanisme : Benoît XIV, *Providas*, 18 mai 1751 ; Léon XII, 13 novembre 1826 ; Grégoire XVI, *Mirari vos*, 15 août 1832. Pie IX est plus explicite : 24° proposition du Syllabus (Denz.Bannwart, 1724) : *Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam, ibid.* prop. 54 (1754). *Reges et principes non solum ab Ecclesiae jurisdictione eximuntur, verum etiam in quaestionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesia.* Léon XIII lui-même dans l'Encyclique *Immortale Dei* a introduit une phrase d'où se déduit immédiatement le pouvoir indirect de l'Eglise sur le temporel, ibid. 1885 : *Pariter non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet ut Ecclesiae auctoritas in vita privata observetur, in publica respuatur.* (*Dict. d'Apologétique*, édit. d'Alès, art. *Gallicanisme.*)

Mais Pie X énumérant les erreurs modernistes a été beaucoup plus précis que tous ses prédécesseurs.

Il dénonce dans l'Encyclique *Pascendi* ceux qui séparent le catholique du citoyen et qui de cette séparation déduisent que : *Tout catholique, en tant que citoyen, a le droit et le devoir — écartant* [s'il le faut] *l'autorité de l'Eglise, négligeant ses désirs, ses conseils et ses ordres, méprisant ses reproches, — de faire tout ce qu'il pense utile à son pays !*

Le texte paraît écrit d'aujourd'hui et à l'occasion des déplorables révoltes de polémistes... qui osent se réclamer de Pie X !

*
* *

En résumé, le pouvoir indirect de l'Eglise en matière strictement temporelle, politique, sociale, familiale, économique, est affirmé par le magistère ordinaire de l'Eglise : c'est une certitude théologique aujourd'hui incontestable.

Généralement ce pouvoir indirect s'exerce par des mesures disciplinaires, dont les unes sont *préceptives*, les autres seulement *directives*. La forme même de l'intervention, — autant que sa matière, — indique l'intention qu'a le chef spirituel d'obliger plus ou moins strictement.

Souvent, d'ailleurs, l'acte de l'autorité disciplinaire de l'Eglise inclut, implicitement ou explicitement, un acte du magistère ordinaire de l'Eglise, entraînant en plus de l'*obéissance d'exécution* et de *volonté*, une *véritable soumission de l'esprit* : le cas est très net quand il s'agit de la prohibition d'un ouvrage, d'une publication périodique, d'un enseignement. Lorsque le pape les interdit en déclarant qu'ils contiennent des idées incompatibles avec la doctrine de l'Eglise ou dangereuses pour la foi et les mœurs, un silence respectueux — (plût au ciel qu'on l'eût gardé ces temps-ci !) — à la manière des jansénistes, n'est pas suffisant...

L'histoire se répète, les descendants sont enclins à faire les gestes et à redire les mots des aïeux : à nous de rectifier ces tendances héréditaires, grâce à une connaissance plus exacte des droits de l'Eglise et à une volonté plus généreuse de les respecter filialement.

Marc Dubruel, S. J.

La crise de la vertu d'espérance

Jeune encore, celui qui devait être plus tard le fondateur de l'Orphelinat du Bocage, à Chambéry, le chanoine Costa de Beauregard, se plaint un jour à sa mère qu'il n'est pas heureux.

— « Et qui t'a jamais dit que nous sommes en ce monde pour être heureux[1] ! »

De fait, Notre-Seigneur n'a pas enseigné : « La vie est un temps de délices préparant un autre temps de délices qui s'appellera l'éternité bienheureuse », mais bien plutôt : « La vie est une période d'épreuve destinée à mériter le ciel, une période d'épreuve au double sens du mot, c'est-à-dire où Dieu se réserve de juger notre valeur et où il la juge spécialement par notre attitude devant les abnégations nécessaires pour obéir à sa loi.

« Si quelqu'un veut venir après moi, que d'abord il prenne sa croix ; seulement après, il pourra prétendre me suivre. »

La Vierge Immaculée ne donnait pas un autre enseignement à la petite Bernadette, et par elle à nous tous : « Je ne vous promets pas le bonheur pour cette vie, mais pour l'autre. »

Voilà justement ce que plusieurs ne peuvent pardonner à la doctrine catholique ; cette remise à l'au-delà de la vie des récompenses de la vie.

Voici comme ils raisonnent.

En nous montrant un Dieu artisan, en glorifiant ainsi les situations « inférieures », en prêchant la résignation, en proclamant, après le Christ, qu'il y aura toujours des pauvres parmi nous, — et en renvoyant le bonheur de la

1. H. Bordeaux, *Voici l'heure des âmes*, p. 84 (Beauchesne, 1920).

vie au delà de notre existence sur terre, l'Eglise est la grande tueuse du progrès.

« Pourquoi chercher à améliorer mon « ici-bas », si le meilleur de ma vie est dans un « plus tard », dans un là-haut », si l'existence présente est un vulgaire cantonnement de passage, toujours guetté par une alerte possible et un départ définitif ? »

Prêcher l'espérance éternelle, c'est instaurer sur terre la doctrine des bras croisés.

Ainsi faut-il parler, au contraire : Il n'y a pas d'au-delà. Tout le bonheur de la vie est à chercher ici-bas. Et là précisément gît le principe fécondant de toutes nos théories du progrès. Puisqu'il n'y a que la terre, nous voulons que la terre devienne pour nous le ciel. La condition même du progrès de l'humanité se trouve dans la suppression de votre vertu théologale. Rayez la croyance à l'au-delà, l'homme travaillera à faire de la terre un paradis. Continuez à prêcher l'espérance ; résultat : l'engourdissement, la stagnation, la mort.

***

Veut-on quelques spécimens de cette littérature aventureuse, de ces doctrines fantaisistes ? Il en traîne un peu partout, car, périodiquement, de naïfs découvreurs d'inexistantes Amériques, ou de sinistres enfonceurs de portes ouvertes viennent rééditer ce beau sophisme.

« La première vertu que nous devons prêcher... est le contraire de celle que l'Eglise essaie de cultiver dans les cœurs. L'Eglise prêche au peuple une doctrine de mort, lui inculque ce sentiment qui, tant qu'il n'aura pas disparu, sera la cause de toutes les stagnations ; ce sentiment... c'est la résignation à la souffrance. Nous, nous voulons cultiver chez le peuple le contraire de la résignation... la révolte, la révolte permanente et raisonnée contre les inégalités sociales, la révolte méthodique contre tout ce qui n'est pas conforme à la raison, à la liberté et à la justice. »

Ainsi le F.·. Laferre s'exprimait-il, p. 449 du *Compte rendu* des travaux à l'*Assemblée générale du Grand-Orient*, 18 au 23 septembre 1905.

De sa jolie villa de Draveil, au milieu d'un parc de dix

mille mètres carrés[1], le chef du collectivisme orthodoxe, Paul Lafargue, qui devait mourir suicidé conjointement avec sa compagne, en 1911, déclarait il y a quelque trente ans, la doctrine du Dieu-charpentier, Jésus de Nazareth, antisociale au premier chef[2]. N'est-ce pas l'apothéose du parasitisme que ce « *Notre Père* » où l'homme demande son « pain quotidien » au lieu de demander « du travail ». Et qu'est-ce que ce *Sermon sur la Montagne* avec le : » Regardez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent, le Père céleste les nourrit », sinon l'apologie de la fainéantise !

Déjà Vigny — le Vigny de *la Mort du Loup* — berçait son époque des mêmes romances : « La religion du Christ est une religion de désespoir, puisqu'elle désespère de la vie et n'espère qu'en l'éternité. »

Un socialiste de marque que les hautes charges ont assagi, M. Briand, ne dédaignait pas, dans sa jeunesse, le couplet facile.

« L'Eglise, c'est notre ennemie la plus dangereuse, et c'est elle seule qui nous arrête. Elle met dans les cœurs des maheureux la résignation ; elle leur dit : « Ici-bas, vous êtes pauvres, humiliés, exploités ; ayez le courage de souffrir, car une autre vie vous attend, où toutes vos misères seront récompensées pour l'éternité. Ils l'écoutent, baissent la tête et subissent le joug. Que pouvons-nous faire contre les hommes qui croient que la véritable vie n'est pas de ce monde ? C'est cette résignation qu'il faut enlever des âmes. » Et, pour l'enlever, la conclusion s'impose : détruisons la vertu d'espérance.

Sous une forme brutale, Paul Bert, le grand ancêtre de la laïcité, vaticinait : « L'enseignement catholique devient aisément et quasi fatalement l'école de... l'imbécilité[3]. » Plus nuancé, Renan : « Si faire son salut est la seule chose nécessaire, on se prêtera à tout comme à un hors-d'œuvre... On ne sera profane qu'à demi. »

Tel professeur de Sorbonne ne craint pas de recueillir parcilles pauvretés, d'affirmer dans un ouvrage sur le *Solidarisme*[4], que le christianisme est ennemi du progrès. Re-

1. Ils sont tous les mêmes ! L'ambassadeur Krassine laisse après lui plusieurs millions.
2. *Action populaire :* Guide social 1906, p. 87 : *Portraits de sociologues, Paul Lafargue.*
3. Voir Chénon, *Le rôle social de l'Eglise*, Bloud 1921, p. 297-298
4. M. Bouclé, *Le solidarisme*, p. 18-20.

présenter, en effet, le ciel comme la vraie patrie et la terre comme un lieu d'exil, n'est-ce point conduire les hommes à l'indifférence suprême ?

Comme il arrive toujours, des chaires et des tribunes, ce haut enseignement moralisateur devait cascader jusqu'aux masses, par l'intermédiaire des meetings et des réunions populaires, du journal et de la rue, du cabaret et du théâtre municipal.

Un observateur de *La Vie ouvrière*[1] raconte ainsi la conférence donnée à Roanne, voilà quelques années, par une certaine Marie Murjas, « ex-religieuse trappistine » — en réalité, elle n'était rien moins que religieuse. — Sujet : *Dieu et le crime.*

Le grand argument, toujours le même : les promesses d'un bonheur éternel ont pour but et pour effet d'empêcher le peuple de travailler à l'amélioration de son sort terrestre. Dans la rue, des gamins crient des brochures à 5 et 15 centimes : *La Peste religieuse*, traduit de l'allemand Most — pourquoi cette facilité à boire ainsi cette drogue d'outre-Rhin ? — et *Les Crimes de Dieu*, par Sébastien Faure.

On sait que ce dernier se taillait de retentissants triomphes par la prédication de cette chimère.

« Pour le chrétien, qu'est-ce que la vie ? Peu de chose, rien du tout. L'existence terrestre, c'est la préface, l'introduction dans la vie éternelle. Elle n'a de valeur qu'en tant qu'elle précède le châtiment ou la récompense. Le chrétien traverse donc au pas de course ce vestibule qui précède le salon où trône l'Eternel.

« ...Ceux pour qui il n'y a qu'une seule vie et définitive, ceux-là seuls recherchent les sensations agréables, les impressions heureuses, les vibrations délicieuses »... et donc sont les ouvriers du progrès. « Nous voulons, nous, le Paradis sur terre. Le chrétien pour qui la vie n'est rien ne saura pas faire un effort appréciable pour rendre meilleures les conditions de la vie[2]. »

1. Jacques Valdour (Lille-Giard 1909).
2. *L'Abbé Desgranges contre Sébastien Faure* à l'Hippodrome de Lille, Noël 1912.

***

On pensera sans doute que ces témoignages suffisent. La doctrine est nettement affirmée ; à tous les étages de la société, elle cherche à se répandre, et ici ou là, par malheur, elle n'y réussit que trop.

On nous permettra de ne rien dire du *présupposé* absolument gratuit et faux contenu dans les affirmations qu'on vient de lire. L'Histoire en mains, il serait trop facile de montrer *par les faits*, que personne n'a plus travaillé pour l'amélioration et le progrès de l'humanité que le Christ, et, après lui, l'Eglise.

De plus, nous pourrions en appeler à une compréhension moins inadéquate de la *doctrine* catholique. Sans doute le but de la vie est dans l'« au-delà ». Mais il ne faudrait pas oublier que cet « au-delà », pour le mériter, l'homme doit appliquer la double loi du travail et de la charité, et donc, de tout son possible, travailler à rendre plus habitable le pavillon d'attente qui précède l'éternité.

Nous voulons simplement ici argumenter « *ad hominem* ». Vous n'admettez point d'au-delà. Tout le but de la vie est dans l'existence présente. Que vaut cette doctrine que vous prétendez meilleure que la nôtre ; que vaut-elle pour mettre dans l'individu plus de bonheur ; dans les masses plus de progrès ? Notre-Seigneur invitait à juger l'arbre d'après les fruits. Nous voyons l'arbre. Quels sont les fruits ?

Un qui mûrit de plus en plus au soleil de chaque jour est celui-ci ; Flaubert y fait allusion dans cette phrase qu'il faudrait afficher dans toutes les Maisons du Peuple : « O socialistes, c'est là votre ulcère : le sens de la douleur vous manque ! »

Pour priver de gaîté de cœur l'homme de l'espoir en la vie future, il faudrait être certain de pouvoir lui donner le plein bonheur ici-bas. Eteindre les étoiles, c'est bien, mais il faut une lumière à la place. Laquelle ?

La perspective d'une existence matérielle plus facile[1] ?

1. *L'Humanité* du 5 septembre 1926 reproduisait avec satisfaction ces lignes du *Droit à la paresse*, de Paul Lafargue : « Pour qu'il parvienne à la conscience de sa force, il faut que le Prolétariat foule aux pieds les préjugés de la morale chrétienne, économique, libre-penseuse (!) ; il faut qu'il retourne à ses instincts naturels, qu'il se contraigne à ne travailler que trois heures par jour, à fainéanter et bombancer le reste de la nuit ».

Etes-vous sûr qu'elle ne sera pas un leurre pour beaucoup ? Sans doute, on peut concevoir une amélioration sensible du bien-être dans les classes populaires ; on doit s'efforcer d'y travailler. Mais est-il sûr que, ce résultat obtenu, vous ayez augmenté la somme de bonheur sur la terre ? Ne prenons pas le change. Le fait qu'il y ait dans cinquante ans des avions géants transportant des centaines de personnes d'un coup à travers les airs comme actuellement sur terre nos trains de voyageurs, cela ne prouvera pas qu'une idée moralisatrice, et donc semeuse de vrai bonheur, sera entrée, à titre de ferment nouveau, dans l'humanité. Ne confondons pas les applications des sciences avec les règles du bien-vivre. Multiplier les usines n'équivaut point à fabriquer plus de joie, parce que cela n'équivaut point à fabriquer plus de sagesse et de vertu.

Bien-être est jusqu'à un certain point — et pour la masse forcément grossière se contentant des plaisirs « qui commencent au-dessous de l'arcade sourcillière », — condition du bonheur. Mais il est faux que, purement et simplement, bien-être égale bonheur... La meilleure preuve, c'est que les trois quarts des mécontents sont les gens heureux. Abattez la façade de luxe. Derrière, vous n'êtes pas sûr de trouver la vraie joie. Tout le monde sait la part de souffrance que représente parfois *La Vie d'un heureux*[1].

Et puis, ces conditions matérielles d'existence plus facile, à supposer qu'elles améliorent l'ensemble, ne laisseront-elles pas toujours un intervalle entre les individus ? Tous monteront, mais les positions relatives resteront sensiblement les mêmes, avec bien entendu, les modifications que l'intrigue, ou la chance, ou l'effort personnel apporteront. Quand se seront généralisés l'éclairage électrique et les tramways, le chauffage central et les autos, il restera que tous n'en jouiront pas également ; et pour quelques-uns qui doublent — ou décuplent — l'étape[2], combien seront contraints, même alors, de moins avoir que leur voi-

1. Tel est le titre d'un roman d'Henry du Roure, jeune écrivain mort à la guerre.

2. Faut-il rappeler le fait que M. Doumic citait, le 1er décembre 1921, au sujet de la fondation Cognacq dans son *Rapport sur les Prix de Vertu*, ce jeune orphelin de 14 ans se lançant dans « la nouveauté », gagnant de quoi s'établir et parvenant à force d'adresse et d'économie à une fortune colossale, au point de pouvoir laisser à sa mort, à l'Académie, une fondation de 45 millions. On accordera que le fait est plutôt rare.

sin. « Le *niveau* s'élève et s'élèvera ; le nivellement ne s'opèrera pas » ; or, le malheur d'un grand nombre ne consiste-t-il pas surtout dans la vue du bonheur des autres ? On se compare — on se jalouse — et tout aussitôt l'on s'attriste. Pascal s'étonnait que personne ne se fût jamais affligé de n'avoir pas trois yeux ; c'est apparemment parce que personne ne les a jamais eus. « Du jour où un Français sur 10.000 posséderait ce troisième œil, les 9.999 autres seraient inconsolables, aussitôt, de ne plus en avoir que deux. » M. d'Avenel est injuste pour les Français. En n'importe quel pays, ce serait pareil.

Admettons même, hypothèse chimérique, que toutes les inégalités disparaissent et que le bien-être s'étale uniformément sur chacun, s'en suivrait-il que tous seraient heureux[1] ? Non. Si comblé qu'il soit, l'homme veut l'être davantage. Lors même qu'il posséderait tout ce que la société pourrait lui donner, aurait-il du coup tout ce qu'il veut avoir et ne continuerait-il pas à se sentir rongé par le désir de posséder plus encore ? Le bonheur ne consiste pas dans la possession du plus large trésor, mais dans l'équilibre entre le désir et la possession. Un plus grand nombre devrait méditer l'exemple du mendiant de Tauler.

Et puis, ces désirs, à supposer qu'ils aient besoin d'être comblés pour donner le bonheur, ne sont-ils pas souvent contradictoires ? D'homme à homme, il n'y a pas deux soifs pareilles. Et quelle est la soif type, la soif qui servira de critérium ?

Beyle, le père de l'incrédulité moderne, prétendait que Dieu n'était pas bon, parce qu'il ne nous rendait pas heureux de la façon dont nous voulons l'être. Mais, quelle est cette façon ? La vôtre ? La mienne ? Et, si elles s'opposent ? Job sur son fumier dit qu'il est heureux ; tel grand conquérant du monde, qu'il vit perpétuellement insatisfait. Saint Paul atteste qu'au milieu des tribulations, il surabonde de joie ; et le jeune diacre Vincent, meurtri par le chevalet, puis étendu sur des têts aiguës de poteries, sourit et paraît radieux. Au contraire, Taine, parmi les joies de l'Agrégation et du Professorat, déclare : « Il y a des jours

1. Sur cette vérité si évidente et trop méconnue : ce n'est pas le bien-être matériel qui donne le bonheur, voir quelques fortes pages du P. Eymieu : *Le gouvernement de soi-même*, t. III : *La Loi de la Vie*, p. 120-121.

où je suis si las de moi que je voudrais me vomir moi-même[1]. » Du fond de son cloître, la carmélite affirme avoir trouvé le bonheur ; E. Rousse, étudiant, confesse qu'il cherche à s'étourdir au théâtre et n'y réussit point ; son aveu est utile à recueillir.

« Je revenais tristement, fatigué de bruit et de poussière, la tête vide et le cœur triste, stupéfait des mensonges que couvraient ces dehors de gaîté, n'ayant rien trouvé de ce que je rêvais, pleurant à chaudes larmes et demandant à haute voix avec une bonne foi quelque peu impie : Mon Dieu ! où donc avez-vous caché le bonheur sur cette terre ? Le Bon Dieu aurait pu me répondre d'excellentes choses, notamment que le bal de l'Opéra n'était pas d'institution divine et que ce n'était pas sa faute si je m'y étais ennuyé. Mais je m'endormais généralement avant d'avoir fait cette réflexion si simple[2]. »

Qui prendra-t-on pour juge de la bonté que Dieu *devrait* avoir, du bonheur qu'il *devrait* nous octroyer ?

On le voit — et les quelques aveux enregistrés ci-dessus en témoignent, — nous sommes en droit de demander : le meilleur artisan du bonheur, quel est-il ? Celui qui met tout le but de la vie dans une simple amélioration de l'existence terrestre, amélioration nullement liée au bonheur vrai, et d'ailleurs, à ce point problématique qu'elle fait invinciblement songer à l'enseigne de Figaro : « Demain on rasera gratis », — ou celui qui affirme : « Demain comme aujourd'hui, avec d'ailleurs toutes les améliorations souhaitables, il faudra peiner ; la terre n'est point destinée à se muer en ciel, en je ne sais quel « ersatz » du paradis, mais bien plutôt à préparer le ciel, le ciel véritable, le ciel de Dieu.

*
* *

Mais, nous dit-on, vous avez tort d'invoquer à notre sujet la burlesque enseigne de Figaro : « Demain, on rasera gratis. » Ce qui était humour, chez lui, est chez nous très grand sérieux.

...« Et demain
L'Internationale sera le genre humain. »

1. *Correspondance*, t. I, p. 221.
2. *Lettres* d'E. Rousse, t. I, p. 117-118 (Hachette).

Quand tout sera socialisé, quand la formule soviétique aura trouvé son véritable terrain d'application, quand... — vous connaissez le détail des conditions mises par nous à la prochaine arrivée de l'âge d'or — ce jour-là, comme par enchantement, le bonheur inondera le monde. La *terre* aura cessé d'être un *enfer ;* elle sera devenue le *ciel.*

— Ecoutez, permettez-nous d'être quelque peu sceptique. Voyez... Russie ! Nous sommes loin, semble-t-il, de l'âge d'or !

— C'est là un exemple donné par des maladroits inaptes aux vraies méthodes, ou trop en avance sur leur époque pour mériter d'être compris... Quand les novateurs auront acquis la vraie sagesse, et surtout, quand la civilisation aura suffisamment évolué... alors le « demain » prédit sera devenu « l'aujourd'hui » réalisé. Il faudra longtemps, mais qu'importe ?...

— Oui, longtemps, très longtemps... trop longtemps pour que personne au monde soit témoin du merveilleux changement désiré.

Saint François de Sales, qui connaissait la nature humaine, estimait que l'amour-propre, en chacun de nous, ne mourait qu'un quart d'heure après notre mort. Pour que notre rêve devienne commencement de réalité, il faudrait à tout le moins que nos amours-propres individuels viennent à mourir, non pas *après*, mais *avant* notre mort. Et comme il y a peu de chances qu'aussi souhaitable aventure se produise, il ne faut guère s'attendre à voir arriver l'âge d'or dans le monde, qu'un quart d'heure après que le monde aura cessé d'exister.

Un quart d'heure après qu'il n'y aura plus d'hommes, c'est-à-dire plus d'égoïsme, plus d'instincts cherchant au mépris du droit à se donner satisfaction, plus de passions destructives de barrières, un quart d'heure après cette minute exquise, alors, seulement, l'âge d'or, celui du moins que vous imaginez, s'ouvrira. Avant ? permettez-nous d'en douter.

Il ne suffit pas de décréter qu'il n'y aura plus de guerre pour qu'il n'y en ait plus ; que tout le monde doit s'aimer pour que tout le monde s'aime ; que tout le monde doit se sacrifier à l'intérêt général pour qu'immédiatement les humains s'empressent de faire un feu de joie de tous leurs intérêts particuliers.

L'homme est un homme — ce n'est pas un ange. Et il faut toujours prendre garde de trop faire l'ange. La bête n'est pas loin et ses terribles revanches viennent affirmer la trop flagrante réalité de sa dangereuse existence. Travaillons certes à améliorer les conditions de vie des masses ; mais ne prenons pas nos rêves pour la réalité, et ne confondons pas *idéal, idéalisme*, avec *utopie*. Vous pouvez ne pas admettre comme un *dogme* le péché originel. Il s'impose à vous comme un *fait*, et toute construction sociologique, refusant de tenir compte de ce fait, est irréelle et vouée irrémédiablement à la ruine.

Pour rendre l'homme plus heureux, il faudrait commencer par le rendre *meilleur*, c'est-à-dire non pas tellement chercher à combler tous ses désirs, mais chercher à modérer ses appétits. L'homme ne se nourrit pas seulement de pain.

« Vous, dit fort justement un des héros de Baumann[1], vous ramenez tout au problème de la mangeaille, et c'est ce que vous appelez *éveiller la conscience ouvrière !...*

« Je te le demande : lorsque le salariat n'existera plus, que le maçon gagnera autant que l'ingénieur... empêcherez-vous les exploiteurs de capter par ruse, à leur profit, la bêtise des multitudes ? Est-ce que les cupidités barricadées dans cette cage de l'horizon terrestre ne s'engageront pas jusqu'à d'invraisemblables violences ? Ferez-vous par vos formules qu'un seul homme aime autrui *comme lui-même* ?... Même ce que vous aurez fait de généreux sera infécond, parce que vous repoussez la charité, que vous bannissez le sacrifice... »

Or, justement, rendre l'homme meilleur, voilà bien ce dont on se soucie fort peu ! Tout au contraire : on n'a de cesse que l'on ait combattu, et, espère-t-on, réduit à rien toutes les puissances génératrices d'ordre spirituel et de progrès moral — et la première de toutes, la religion de l'espérance éternelle.

Mettre tout homme dans les meilleures conditions pour créer autour de soi du bonheur, voilà où il faut tendre. Ce n'est pas en exaltant les égoïsmes, c'est-à-dire en augmentant le nombre ou le calibre des rouleaux compresseurs qu'on sauvera le monde des lourds individualismes qui l'écrasent.

1. Dans *L'Immolé*.

Nous avons raisonné jusqu'ici dans l'hypothèse qui est celle des « tombeurs » de l'Espérance, et où bonheur se confond avec bien-être.

Panem, circenses. Du pain, du plaisir. « Donnez-moi cela, je suis content !... »

Mais voici qui gâte leur cause singulièrement. La cause de souffrance ici-bas n'est point uniquement — n'est point principalement — l'absence plus ou moins complète du bien-être matériel. Il y a la maladie. Il y a les deuils. Comment ferez-vous accepter les épreuves de santé, avec leur terme angoissant, la mort, à qui n'espère rien au delà de cette vie, au delà de la mort ?

Il faut n'avoir jamais souffert ou n'avoir jamais vu souffrir, pour ne pas comprendre l'immuable besoin qu'a l'homme de l'espérance.

Dans un faubourg, une femme est emmenée par les gendarmes. Les commères jugent le cas. Il s'agit d'un vol. « Elle n'a donc jamais prié le Bon Dieu ! dit l'une. — Non ! — Alors, dit une autre, c'est qu'elle n'a jamais eu d'enfants ! — Si, vraiment ! — Oh ! alors, c'est qu'ils n'ont jamais été malades ! »

Profonde réflexion que cette parole jetée sur le pas d'une porte et à laquelle cet autre cri d'une mère vient répondre comme un écho.

A Millau, dans l'Aveyron, Sébastien Faure avait lancé comme à l'habitude son couplet désespéré.

— « Votre félicité éternelle, nous vous la laissons ! Cette terre dont vous avez fait un enfer, nous voulons en faire un paradis. Il n'y aura plus chez nous, comme dans votre Evangile, beaucoup d'appelés et peu d'élus. Tous sont appelés et tous sont élus. »

Une femme s'approche : « J'avais un fils unique. Je l'ai perdu. Comment me ferez-vous un paradis de cette terre, si vous ne me laissez pas seulement l'espoir de retrouver mon enfant un jour ? »

Dans *Daniel Rochat*[1], de Sardou, le député reproche à ses amis matérialistes de supprimer, par la négation de la vie future, une pensée jusque-là génératrice de confiance et de joie.

— « Il n'y a pas que les misères de la pauvreté !... Et

1. *Acte III, sc. III.*

celles du cœur ?... A tous ces affligés, à tous ces blessés de la vie, qu'est-ce qu'il leur reste ?

— « La résignation comme avant...

— « Mais non, pas comme avant... puisque là où on leur disait : Résignez-vous, il y a autre chose, vous leur dites, vous : Résignez-vous, il n'y a rien !...

— « La vie est ainsi faite !

— « Et la mort ?... vous la supprimez ?

— « Non.

— « Et à celui qui a perdu un être adoré... à la femme qui pleure son mari, à la mère qui pleure son enfant ! et qui vous crie : Je le reverrai, n'est-ce pas ?... vous lui répondez :

— « Hélas ! non !

— « Eh bien, vous n'êtes pas bon, vous n'êtes pas humain. Vous êtes cruel, voilà tout. »

Quand les souffrances dont parle ce dialogue viennent frapper à une porte, quelle sombre misère, si l'on ne porte pas au cœur l'espérance. Ceux-là seuls ont le courage de dire *Amen*, c'est bien ainsi, qui ont appris le sens profond du mot : *Sursum corda*, j'espère en haut !

***

Mais, supposons-le : maximum de bien-être matériel, minimum de deuil et d'épreuves de santé ; le bonheur humain dans sa teneur la plus haute et dans sa mesure la plus pleine...

Il reste que c'est un bonheur *humain*, donc périssable, appelé à finir tôt ou tard, portant au cœur la plaie déjà marquée, bientôt béante, d'une inévitable caducité.

Et qu'est-ce qu'un bonheur dont on sait, à n'en pas douter, qu'il est fait pour cesser un jour... peut-être bientôt !...

« Qu'on se rappelle l'apologue oriental du voyageur surpris dans le désert par un tigre et qui, en se sauvant, a sauté dans un puits sans eau ; il est descendu, s'arcboutant aux parois, mais voici qu'il s'arrête saisi d'horreur ; au fond du puits, un monstre est dressé, gueule béante. Et le malheureux, n'osant remonter de peur d'être la proie du tigre, n'osant sauter au fond du puits de peur d'être dévoré par le monstre, s'accroche aux branches d'un buisson sauvage qui croît dans une fissure de la paroi et il s'y

tient cramponné. Ses mains faiblissent, il sent que bientôt il devra s'abandonner ; il se cramponne toujours... Soudain il aperçoit — et son sang se fige — deux souris tournant régulièrement autour de l'arbuste où il se suspend, et qui le rongent. Tandis qu'il détourne les yeux de ce spectacle d'horreur, il avise sur les feuilles du buisson quelques gouttes de miel laissées là par les abeilles errantes. Alors, dans un soupir, l'infortuné tend le cou, sort la langue, et lentement, il lèche le miel.

Et cela n'est pas une fable, s'écrie Tolstoï, avec douleur, c'est la pure, l'incontestable vérité, compréhensible pour chacun : c'est la vie ! »

Et quand bien même le dépôt de miel serait une ruche entière, du moment que c'est un bonheur destiné à finir, à ne pas durer, c'est un bonheur insuffisant pour nos appétits. L'homme a faim et soif de ce qui demeure. S'il sait qu'après une minute — ou un jour, ou des semaines — de délectation, un supplice le guette, la chute au fond du puits, en voilà assez pour rendre amer son miel le plus fin.

« C'est une chose lourde, disait un éprouvé de la vie, de ne vivre que d'espérance, de vivre toujours... demain. » Mais combien juste d'ajouter : cette chose lourde, c'est elle qui rend légers tous les fardeaux de la vie — ou du moins qui donne le courage pour les porter.

Loti entre à la cathédrale de Séville. Il voit une femme en haillons, les yeux baignés de pleurs, épancher sa souffrance et son deuil aux pieds de la Vierge, et l'espérance qu'il devine chez la pauvresse naît un moment dans son cœur d'incrédule. Un autre jour, au Saint Sépulcre de Jérusalem, tableau identique ; et lui, « matérialiste dans l'âme », suivant l'expression si joliment moquée par Faguet, se prend à douter de son matérialisme même.

Dira-t-on que cet invincible désir d'une vie meilleure, d'une vie où soit rétablie la justice et où tous nos instincts profonds trouvent à se satisfaire, est un désir plaqué après coup, dû à des influences du dehors, religieuses ou non, mais sans attaches dans l'intime de nous ?

D'aucuns le prétendent ; mais il suffit de les entendre parler pour aussitôt découvrir que leur prétendu détachement est pure rodomontade.

— « Si je comprends bien, vous non plus, vous ne croyez pas à un au-delà ?

— « Excusez-moi, Monsieur, je n'ai pas d'opinion là-dessus. C'est comme si vous me demandiez s'il y a des truffes au pied de cet arbre. Il est possible qu'il y en ait, il est possible qu'il n'y en ait pas. La seule différence est que nous pourrions creuser pour nous en assurer tandis que nous aurions beau creuser ce problème[1]... »

Avec une grossièreté plus accusée, un autre mettra ce dialogue dans la bouche de ses personnages :

— « Mon Dieu ! s'écrie Claudine, est-il possible que l'on ait cru à l'immortalité de l'âme et que l'on ait eu la férocité de nous arracher cette douceur !

— En vérité, fit Marc, il y a quelque chose d'inconcevable à ce qu'un instinct si net et si grandiose soit un leurre. L'âme de l'enfant aspire d'un trait le sentiment de l'immortalité.

— Pour mon compte, grommela Valreuse, je n'ai jamais eu le sentiment de l'immortalité. J'avais près de sept ans quand j'ai résolu cette question *pour toujours* »...

Voilà être précoce, et ne faut-il pas admirer ce Valreuse d'avoir, si tôt et si cavalièrement, résolu le grand problème de la destinée !

Ecoutez plutôt :

« On m'avait donné une image où l'on apercevait une âme qui apparaissait devant son créateur. L'âme était peinte en bleu et se tenait devant un Dieu blanc teinté de rose. Je me souviens d'avoir très longtemps regardé l'image après le déjeuner. J'avais trop mangé, j'avais une sorte de colique, et j'ai senti que les enfants qui avaient une âme ne pourraient pas avoir la colique » — quelle puissance de raisonnement, n'est-ce pas ? — « Cette impression puérile » — puérile, en effet — « ne s'est jamais effacée. » Qu'est-ce que cela prouve, sinon que le personnage en est resté à la philosophie de ses six ans ! — « Elle a été plus forte que tous les raisonnements métaphysiques ou scientifiques qui m'ont été depuis proposés. Elle est encore le fond de mon sentiment immuable sur la mort[2]. »

A la bonne heure ! Et quand nos adversaires viendront nous reprocher de manquer d'esprit scientifique, nous pourrions les inviter à un prudent retour sur eux-mêmes[3].

1. J.-H. Rosny : *Les deux femmes.*
2. Léon Barracand : L'Adoration, p. 172. Paris, Lemerre.
3. Dans *La Forge Roussel*, Edmond Picard, met en scène un magistrat retraité, savant, intègre, admirable en un mot. Or, voici

N'est-il pas navrant de voir comment, avec un appareil scientifique moins désinvolte et moins simplifié, mais bien primaire encore, semblable thèse est reprise par un des maîtres de notre Université contemporaine.

Dans son récent ouvrage : *La Conquête du bonheur*, d'une si triste pauvreté de pensée, M. Jules Payot écrit : « La première condition pour survivre, c'est d'exister ; or, en nombre considérable, les êtres humains n'ont pas d'existence propre. » A quoi nous pourrions nous contenter d'opposer le petit dialogue suivant de l'oncle et du neveu : « Comment vis-tu ? — Oh ! mon oncle, je ne vis pas, j'existe, et c'est déjà beaucoup. » Qu'un grand nombre manque d'une vie pleine — intellectuellement et moralement — cela prouve-t-il qu'ils n'aient pas l'être ?

M. Payot avoue que cette suppression de l'espérance va semer la tristesse en bien des cœurs. « Pareille doctrine ne sera jamais populaire... Par comparaison avec les hommes du XIII^e^ siècle » — et aussi du XX^e^ qui partagent les mêmes croyances ! — « nous sommes des orphelins. Le Père n'est plus ; nous sommes isolés, abandonnés dans le monde. »

Mais aussitôt le vaillant recteur de se ressaisir. « Nous sommes seuls, c'est entendu, mais nous avons le regard clair, sans terreur... »

Heureux homme, heureux recteur ! On n'attendait pas moins du théoricien, d'ailleurs habile, de : *L'Education de la Volonté.*

Il s'est affronté avec le gouffre. Il a mesuré la mort. Il s'est cuirassé contre elle. Il a plongé son regard dans les grands orbites vides, et son regard n'a point défailli. La mort ? Oh ! bien simple ! Il n'est que de la mettre « en facteurs communs[1] ». La vie doit se mesurer par la vie. L'au-delà n'est point facteur de la destinée.

comment parle ce digne homme : le ton diffère d'avec Valreuse; la nullité philosophique est pareille :

« Comment penserais-je à ce qu'il y a de l'autre côté de la vie, alors que je crois qu'il n'y a rien ! »

« Oui, c'est là que j'en suis invinciblement arrivé; sans le chercher, sans le vouloir, sans que jamais un effort m'ait poussé sur le chemin qui devait me conduire au scepticisme, et alors que ces études juridiques auxquelles je m'adonnais semblaient, par leur côté positif et pratique, devoir m'en préserver. Comment vivre au milieu de ces sciences qui partout s'agitent et se développent, et ne pas entendre les terribles vérités qu'à chaque heure elles apportent à la lumière, et, les entendant, comment croire à notre immortalité ? »

1. Il nous semble entendre Jaurès, cet autre esprit faux; car

D'ailleurs, ajoute-t-il, p. 36, avec tout le moelleux d'un parfait désintéressement, « le sage ne tient nullement à la survivance individuelle ». Ne dirait-on pas d'un enfant essayant de ses deux pauvres petites mains d'empêcher un geyser de jaillir. Allez donc étouffer au cœur de l'homme le besoin d'une survie[1] !

En fait, le témoignage de toute l'humanité se dresse contre l'affirmation de M. Payot, et malgré le recteur de l'Université d'Aix-Marseille, le sphinx sculpté par les Anciens au bord du désert comme pour interroger l'immensité aux grandes voix silencieuses, le sphinx de jadis demeure, symbole permanent de la permanente inquiétude humaine, de ce perpétuel « pourquoi » que les sables de nos indifférences plus ou moins factices n'arrivent jamais à complètement recouvrir.

Il demeure vrai que l'homme veut savoir, et qu'au delà des joies qui finissent, il en attend d'autres qui ne finissent pas. Bartholomé, au Père-Lachaise, a bien traduit l'angoisse humaine en face du problème de la destinée, et son marbre donne l'impression de la vérité. Des couples humains, enlacés, s'acheminent lentement vers un caveau prêt à les engloutir. Ils se tordent les mains, devant l'effrayant mystère qui là, tout près, les attend.

« Une tombe ouverte, c'est peu profond : deux mètres au plus. Quel homme pourtant s'est jamais penché sur elle sans vertige[2] ? »

Et l'expression d'angoisse de ce masque d'effroi crie la terreur — avouée ou non — qui étreint l'humanité entraînée invinciblement... où ?... voilà justement ce qu'elle voudrait ne pas ignorer.

Laissons les théoriciens. Une balle siffle dans le grand

l'expression est de lui, bien que M. Payot ne le dise pas. Au moment du coup de revolver de Vilain, l'illustre démagogue a dû apprécier assez peu la plaisanterie du « *facteur commun* », et trouver, s'il a eu quelques moments lucides, que la mort était une donnée singulièrement *individuelle*.

1. L'incroyant, s'il est sincère, peut et doit s'appliquer les vers que met l'auteur de *La Fleur merveilleuse* dans la bouche d'un de ses personnages :

2. Capitaine Garçot, *Réflexions sur le courage*, p. 29.

> « Dans ce moment où mon espérance est à bout,
> Où je ne crois à rien, où je doute de tout,
> Où je dis qu'aucun Dieu de pitié ne m'écoute,
> Ce dont je doute encor le plus, c'est de mon doute ! »

silence du désert au cours d'une razzia. Voici qu'elle frappe une poitrine d'homme. Ce sera la mort dans quelques instants : « Oh ! dites-moi, dites-moi s'il y a une éternité[1] ! » A notre sens, il y a plus de psychologie vraie dans ce seul cri que dans les pages de M. Payot sur la mort[2].

*
* *

Dira-t-on que cette angoisse humaine, on ne peut pas ne pas l'avoir, — mais qu'il faut par un effort de la raison et de la volonté ne pas en tenir compte. C'est la position de M. Payot. Nous sommes victimes de l'imagination et du sentiment. Que dit la raison froide ?

En résumé, ceci. *Post mortem, nihil, ipsaque mors nihil*[1]. Et tout est bien ainsi. « Isolée des imaginations terrifiantes dont nous l'enveloppons », l'idée de la mort est apaisante. Notre vie n'a aucun de ces dessous inquiétants dont parle la morale catholique. Nos actes sont sans menaces : tous ils tombent au néant. Le dernier mot de la clairvoyance comme du courage, est bien : A la mort, tout est mort.

Le problème ne se pose plus ici sous forme interrogative. *Qu'y a-t-il après ?* On proclame hardiment : *Après, il n'y a rien.* Ce qu'avant même l'apparition de *La Conquête du bonheur*, un philosophe appréciait en ces termes — justement vengeurs de la raison saine : « Affirmer que le néant est, la joyeuse plaisanterie, et, comme on doit être gai, quand on sait que l'être n'est pas, et que n'être pas est le souverain bien ! heureux désespérés ! »

On a cru « exorciser le fantôme caché ». Mais le fantôme — ou plutôt, la réalité — se dresse toujours là. On a parlé de « la béatitude du néant ». Mais voici que des profondeurs mêmes de sa non-existence, si l'on peut dire, le néant proteste. Il n'apporte aucune béatitude puisqu'il n'existe pas. Tous, tant que nous sommes, jetés dans l'être, — nous « sommes », incurablement. Et, il y a en nous, à toutes les minutes où nous sommes vraiment nous, quelque chose qui affirme cette volonté de durer, et par le

1. Rapporté par le Comte de Mun dans *Ma Vocation sociale.*
2. *La Conquête du bonheur*, p. 25 et suiv.
3. SÉNÈQUE, « Après la mort, rien ; et la mort elle-même, qu'est-ce donc ? — Rien ! »

fait même, s'enquiert des conditions dans lesquelles il faudra continuer de vivre.

Nous ne disons pas ici : cette volonté de durer prouve l'existence de la durée pour chacun de nous. C'est une question étrangère à notre étude. Nous disons simplement : cette volonté de durer, elle existe, c'est un fait psychologique. Et ce n'est pas en cherchant à l'éteindre que vous fabriquerez pour l'homme du bonheur. Vous fabriquez, au contraire, de la misère et du malheur, parce que vous installez au cœur de nos vies déjà si douloureuses, cette indicible souffrance de savoir qu'il n'y a aucune solution au problème de la vie. Tout va se perdre dans les sables : le grand fleuve et le petit ruisseau, la source pure et les eaux corrompues, Jeanne d'Arc ou ses juges, Marat et Louis XVI, le lâche qui s'est enfui et le brave qui se'st fait tuer sur place, tous confondus dans la même ultime récompense, la récompense du néant, la récompense du même tas de fumier recouvert du même tas de chaux !

C'est alors qu'il faut parler de la « tragique absurdité de vivre » et confesser que « l'absolue ignorance de notre raison d'être est la racine de notre tristesse et de nos dégoûts[1] ».

> « Et s'il faut accepter la sombre alternative,
> Croire ou désespérer, nous désespérerons[2] ! »

A la bonne heure ! Les autres disaient : nous vous promettons le paradis sur terre. Vous, du moins, vous parlez franchement : vous nous garantissez le désespoir.

A tout prendre mieux vaut cette sincérité un peu brutale, qu'une idéologie sans consistance. Paradis sur terre, cela égale : enfer sur terre. Nous prenons acte.

Et de fait, les tenants du bonheur à assurer uniquement sur terre oublient qu'en détruisant l'espérance, ils détruisent plus des trois quarts de la joie, laquelle est faite beaucoup plus de bonheur *attendu* que de bonheur *possédé*.

Avoir soif et être créature, n'est-ce pas la même chose, et qu'est-ce qu'un homme qui n'a pas ou qui n'a plus de désirs ? Vivons-nous à un moment donné de notre vie dans

1. Anatole France, *Le Jardin d'Epicure*, p. 66.
2. Mme Ackermann, *Poésies philosophiques*, Pascal, *dernier mot*, p. 141 (Lemerre).

le présent, ou plutôt, n'est-il pas exact de dire que chacune de nos minutes présentes, nous l'employons à nous transporter dans l'avenir. « Nous ne vivons jamais, nous espérons vivre[1] » ; et c'est si vrai ! De là, vient justement la lumière qui éclaire nos existences humaines. S'il n'y avait, à chaque moment présent, que la parcelle du bonheur apportée par le moment présent, serait-ce beaucoup, et qui donc s'en contenterait ? On vit dans la préoccupation, non de maintenant, mais de plus tard ; et si la minute qui passe n'emporte pas — et c'est le cas général — tout le bonheur désiré, du moins la minute qui suivra ou telle minute lointaine sera chargée, on l'imagine du moins, des joyeuses étrennes d'innombrables bonheurs.

« Ce qui fait la grandeur de notre pauvre terre,
C'est qu'elle est le seul coin du monde où l'on espère[2]. »

Quelle force a pu donner à nos soldats, pendant les longues heures des interminables séjours aux tranchées, la patience et le courage, sinon l'espérance ; et n'est-ce pas un mot *humain*, que celui-ci, entendu dans la région de Massiges par un de nos historiens de la campagne, un jour qu'il parcourait ce secteur perpétuellement retourné par les mines. Il y avait là un capitaine du génie, Alsacien de Saverne, qui avait demandé la faveur de rester dans ce coin désolé pour le remettre en état après chaque explosion. — « D'où vous vient pareille endurance ? » — « Je me dis à chaque coup de pioche : on va à Saverne. »

Rien ne donne le courage de poursuivre la route, com-

1. JOUBERT.
2. GUYAU, l'auteur de l'*Irréligion de l'Avenir* dans ses *Vers d'un philosophe : Illusion féconde.*
Ailleurs, il insiste : « L'avenir fait pour moi tout le prix de la vie » ; « Le bonheur le plus doux, est celui qu'on espère » (*Le Temps*).
Et à la page 241, de son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* : « Ce n'est pas sans raison qu'on a proposé comme complément de la morale positive, une philosophie de l'espérance » ? Suit le passage connu : « Un enfant vit un papillon bleu posé sur un brin d'herbe; le papillon était engourdi par le vent du Nord. L'enfant cueillit le brin d'herbe et la fleur vivante ne s'en détacha pas. Il s'en revint, tenant à la main sa trouvaille. Un rayon de soleil vint à briller; il frappa l'aide du papillon, et soudain, ranimée et légère, la fleur vivante s'envola dans la lumière. Nous tous, chercheurs et travailleurs, nous sommes comme le papillon; notre force n'est faite que d'un rayon; pas même; de l'espoir d'un rayon ».

me de voir le terme. Et mieux vaut arracher à l'homme son cœur, que d'arracher à son cœur l'espérance.

***

Mais, diront nos adversaires, nous aussi, nous en appelons à l'avenir.

Nous savons bien qu'il faut exploiter l'espérance, et nous ne nous en privons pas. Seulement, au lieu d'un « demain » situé dans l'autre monde, nous préconisons un « demain » situé dans ce monde-ci.

— Vous le préconisez sur la foi de qui, et de quoi ? Le bonheur que vous promettez repose sur un *rêve* ; celui que nous annonçons repose sur un *dogme*. Le bonheur que vous promettez semble, au regard des faits et de l'expérience quotidienne, singulièrement problématique. Celui que nous annonçons, garanti par la parole de Dieu, répond aux aspirations, à la fois les plus profondes et les plus nobles, de l'homme.

Pascal disait : « Incrédules les plus crédules. » Il faut plus de « foi » pour admettre, sur les dires de quelques aventuriers, et malgré de quotidiennes évidences contraires, les progrès indéfinis de l'humanité[1], que pour croire sur la parole de Dieu, avec l'approbation intime du fond de notre être et l'assentiment de ce qu'il y eut toujours de meilleur dans l'humanité, au bonheur du ciel.

***

Donc, il n'y a plus d'espérance éternelle, et voici lâché dans toutes les avenues qui conduisent aux seuls plaisirs terrestres, le troupeau de l'humanité.

Attention ! gare à la poussée triomphante et sauvage !

Il n'y a que la vie, dites-vous ? Il n'y a que les 30, 40 ou 50 ans d'existence ici-bas. Après, c'est le néant. Mais, regardez donc mes mains ! pourquoi des cals dans les miennes et sur les vôtres une peau bien lisse ? Regardez ma nourriture et comparez avec la vôtre ; regardez votre

1. Nous ne prétendons nullement que le progrès, même matériel, de l'humanité ne soit pas chose désirable. Mais la question serait de savoir lequel y travaille le plus efficacement : celui qui aime le prochain comme lui-même, pour l'amour de Dieu et se trouve prêt à sacrifier à l'occasion pour assurer le mieux-être d'autrui, un peu de son bonheur présent parce qu'il a foi en l'autre vie ; ou celui qui, s'aimant uniquement lui-même, ignore la résignation, et cherche à s'accorder, au détriment, s'il le faut, du bonheur des autres, tout le bonheur qu'il souhaite.

costume et regardez le mien. Vous avez une auto, sur le bord de la mer une villa, un hôtel à Paris ; vous m'éclaboussez en passant, de boue, quand vous circulez sur la chaussée à toute allure, de lumière, quand votre sleeping-car traverse ma nuit...

Vous avez ; moi, je n'ai pas. Vous avez tout ; moi, je n'ai rien. Est-ce juste cela ? Je veux avoir. Avoir dès ici-bas, avoir dès maintenant, puisqu'il n'y a pas d'*ailleurs* ni d'*après*. Avoir beaucoup, avoir autant que vous, avoir tout.

— Halte-là, mon ami !...

— Il n'y a pas d'amis. Ennemis. *Homo homini lupus*. Vous refusez de me donner ma part ?... Allons-y ! une poignée de poivre et une grenade ou un surin, et à nous deux !

— Voilà qui manque d'élégance...

— D'élégance, peut-être ; de logique, prouvez-le ! Or, c'est de logique qu'il s'agit. Vous qui tenez le bon bout, vous n'avez souci que de l'élégance. Je m'occupe de logique. Exécutez-vous, sinon...

Vous exagérez, nous dit-on. L'homme n'est point cet *homini lupus* que vous croyez. Soit, pour quelques dégénérés que la raison ne guide plus... Mais, faites-nous crédit. Nous allons nous attaquer à cette masse. Nous allons la rendre « consciente », consciente de sa dignité, de ses devoirs... et vous verrez. Bien sagement, quand elle sera suffisamment évoluée, elle travaillera, — sans l'illusoire désir d'une espérance éternelle — à assurer le bonheur de l'humanité entière, au prix d'un constant effort. Quel stimulant pour un noble cœur — et l'humanité ne manque pas de noblesse — que la perspective de créer le bonheur autour de soi et au delà de soi. Donnez à l'homme le souci du bien général, supprimez cette soif individualiste de bonheur personnel, vous verrez, il travaillera sans peine et avec tout le désintéressement désirable, au bien de tous ; ce lui sera un très suffisant mobile d'action et d'abnégation que la perspective de savoir que, dans cinq cents ans, les humains, ses frères, seront plus heureux sur la planète.

A quoi nous répondrons seulement — la réponse adéquate et topique étant dans toutes les mémoires — par deux remarques.

Voici la première : ceux qui parlent comme nous avons

dit, ce ne sont point du tout des dégénérés du parti, mais les seuls raisonnables du parti. « Puisqu'il n'y a plus ni Dieu, ni religion, ni ciel, puisqu'il n'y a plus que la terre, de l'or, et du plaisir, donnez-moi ma part de terre d'or et de plaisir. — Ta part est faite, répond le maître. — Je la trouve mal faite. — Tu t'en contentais bien autrefois. — Autrefois, il y avait un Dieu au ciel, la foi et l'espérance au cœur, le paradis à la fin. Il y avait aussi sur la terre une société où j'avais ma part, mon droit, ma dignité. Je travaillais et j'obéissais pour Dieu. J'étais l'égal de tous dans l'Eglise, et tous étaient mes frères, pour m'aider et m'aimer... J'avais la prière, j'avais le repentir et le pardon de Dieu, et je supportais volontiers la peine, en entendant le Christ qui disait : Bienheureux les pauvres ! Mais, j'ai perdu tout cela ; vous m'avez dit que l'Evangile était un mensonge, qu'il n'y avait pas d'Eglise, pas de paradis à espérer. Alors, pourquoi travailler ? pourquoi obéir ? S'il n'y a rien à attendre là-haut, je veux ma part sur la terre. »

On se souvient d'une pièce représentée pour la première fois, à bureaux fermés, le 3 mai 1911, au théâtre de l'Odéon, et que l'auteur au nom douloureusement fameux — Paul-Hyacinthe Loyson — dédiait « aux libres esclaves du devoir[1] ».

Un personnage politique du plus pur républicanisme socialiste a élevé son fils dans l'absolue laïcité. Il advint ce qui, chez un gaillard parfaitement logique, devait arriver. Pas d'au-delà, donc le bonheur immédiat ; et, pour y parvenir, comme il n'y a pas d'autre règle morale que le caprice érigé en dieu, toutes les satisfactions des instincts, jusque et y compris les plus bas et les plus déshonorants pour lui et les siens.

Naïf étonnement du père qui, lui, par une sorte de bénéfice de la vitesse acquise, un reste inconscient de la chrétienne fidélité au devoir, est demeuré l'incorrompu et l'incorruptible, et qui, dans une scène violente sur laquelle se termine le second acte, invective son fils. Le chenapan de fils de s'écrier alors avec une cynique effronterie :

« — Je n'ai qu'une vie, et avant de culbuter dans le trou, je la veux totale, tous les honneurs, toutes les jouissances, tout ce qui vaut la peine d'avoir été, j'en veux

1. La pièce était intitulée : *L'Apôtre.*

ma part, je l'ai, je la tiens, et ce n'est pas le fantôme d'une mort qui me l'arrachera des dents ! »

Le pauvre Baudoin père menace de sévir.

« — Tu m'exécutes et au nom de quoi ? Ah ça, ma parole, qu'est-ce que tous ces mots de curés qui traînent encore dans ton vocabulaire d'athée ? En conscience ? Les droits d'un mort ? Est-ce que le néant garde des droits ? On dirait que tu crois à l'âme immortelle et au décalogue et à toutes les foutaises que tu travailles à démolir depuis quarante ans !

Baudoin. — Tais-toi, gredin... Tu sais toi-même aussi bien que moi, que l'instinct moral... que la loi du devoir...

Octave, reprenant le mot de son père au premier acte. — Des blagues ! Des blagues ! Des blagues ! Des blagues ! »

Et encore une fois, que répondre ? J'entends, que répondre de victorieux, de décisif, d'irréfutable ? S'il n'y a pas d'au-delà, le nihilisme, voilà la seule attitude logique, pour celui à qui la vie présente n'apporte rien ou n'apporte pas assez ; et si le nombre des saboteurs et des manieurs de bombes est relativement restreint, cela tient uniquement à ce fait que l'homme est — très heureusement, dans ce cas — réfractaire au syllogisme parfait.

Mais quand les passions viennent renforcer la logique, il faut tout craindre. Malheur à qui s'oppose à cette coalition ! « Autant essayer d'arrêter avec des fleurs de rhétorique une ruée de tigres affamés. »

Avec son amertume ordinaire — ici trop bien placée — Léon Bloy, un spécialiste de la maladie du désespoir, a écrit cette apostrophe dont on peut critiquer le réalisme, mais dont on ne peut qu'approuver la justesse :

« Un homme, doué de raison et, contradictoirement, privé d'espérance religeuse, se trouve dans l'impossibilité la plus étroite d'accepter (la vie)... S'il se résigne, on ne peut rien dire de lui, sinon qu'il est un lâche ou un imbécile. A ce point de vue, les nihilistes ont cent fois raison. Que tout tombe, que tout périsse, que tout s'en aille au tonnerre de Dieu, s'il faut endurer indéfiniment cette farce de souffrir pour rien[1] ! »

Ah ! l'on a voulu émanciper l'humanité. Voyez les beaux spécimens d'humanité que cette émancipation vous procure ! Vous supprimez l'espérance éternelle et la morale

1. *Le Désespéré*, p. 354.

de l'au-delà. Résultat : Bonnot, Garnier, ...Landru ! Merci du cadeau et quelle chance que tous les émancipés ne possèdent point la même force de logique que ces grands hommes !

Mais, n'incriminons pas outre mesure ces malheureux désaxés. Les grands criminels, ce sont leurs maîtres ; qu'ils siègent dans un Parlement, professent dans une chaire, ou élucubrent, dans le lourd silence de leur bureau fleurant la décomposition, articles, pièces ou romans.

Le jour de son arrestation, Bonnot portait dans sa poche *Crainquebille*, d'Anatole France. Ce n'est point sans doute pour ce détail qu'ont tint à donner au sinistre et délicat négateur le prix Nobel. Et l'on s'imagine sans grand effort à quoi peuvent mener les joyeux et redoutables conseils dans le goût de celui-ci — du « grand » Voltaire : « Je vous exhorte à jouir, autant que vous le pourrez, de la vie qui est peu de chose, sans craindre la mort qui n'est rien[1]. »

Un autre encyclopédiste, de la monnaie du Patriarche, le médecin Le Mettrie, disait de même — avec, en moins, la délicatesse de ton :

« Ne songe qu'à ton corps. Ce que tu as d'âme ne mérite pas, en effet, d'en être distingué... Vautre-toi comme font les porcs, et tu seras heureux à leur manière. »

On nous avertit, d'ailleurs, que l'exquis gentilhomme mourut pour avoir mangé trop copieusement certain pâté de faisan. Il méritait de si bien finir.

Comme il manque à tout ce monde d'avoir médité la petite phrase du catéchisme : « L'homme est créé pour louer, aimer, servir Dieu, et, par ce moyen, acquérir la vie éternelle ! » Comme il leur manque d'avoir suivi le Gilbert Cloquet du *Blé qui lève*, à la maison de retraites de Fayt-Manage, et de s'être entendu rappeler les grands enseignements de la philosophie et de la morale vraies.

« Vous croyez que c'est le pain qui vous manque ? Un

1. Notons que M. Payot ne dit pas autre chose. Sa *Conquête du Bonheur* est du Voltaire ou du France... en style différent. Voir par exemple p. 161 : « Un jeune ménage ne doit se priver d'aucun plaisir ». Et croyez bien que les ménages qui ont cessé d'être jeunes, s'ils n'ont pour se guider que votre conseil, garderont la bonne habitude. Avec sérénité, généralisant son affirmation, M. Payot ajoute en un français qu'on souhaiterait moins tourmenté : « C'est un grand péché que de se priver d'un plaisir. Mais que c'en soit un ».

peu. Mais le creux est plus profond. C'est Dieu qui vous manque.

« Vous n'êtes que des moitiés d'hommes, parce qu'on vous a renfermés dans la vie présente, avec défense d'en sortir par la pensée. »

« Qu'est-ce que la vie sans la foi au paradis ? Une horreur ; on souffre, on se déteste...

« Mais... si bas que vous soyez, l'espérance est là ; elle descend avec vous jusqu'au fond de l'abîme ; vous n'avez qu'à l'appeler et ses ailes sont à vous. »

Mais, ici encore, on nous arrête, toujours du même grand geste fatigué, d'éteigneur d'étoiles. — Et cela motive notre seconde remarque.

« Si vous trouvez, en face de vous, cette religion divine qui poétise la souffrance en lui promettant les réparations futures, opposez-lui la religion de l'humanité qui, elle aussi, poétise la souffrance en lui offrant comme récompense le bonheur des générations[1]. »

Et l'on esquisse un tableau idyllique de ce bonheur des générations futures.

« La guerre, la misère, l'alcoolisme étant abolis, la maladie, la criminalité étant réduites à des exceptions » — oui, rien que cela ! nous ne sommes guère sur la route, — « le corps aura bien rarement l'occasion de souffrir... Il n'y aura plus de blessures volontaires que dans les crimes passionnels, presque supprimés eux-mêmes, ni de coups donnés par les forts aux faibles... La moyenne de la vie sera notablement élevée, et la mort ne sera presque jamais précédée de souffrances[2]. »

Quelle puissance de divination ! Nous avons dit déjà ce qu'il fallait en penser... Mais dans l'hypothèse même d'une possibilité d'établir un jour cet âge d'or, croit-on qu'il y ait là pour les générations présentes un stimulant réel, et la judicieuse observation de Benjamin Kidd relevée par M. Paul Bureau[3] ne s'impose-t-elle pas au contraire ? « N'est-il pas absolument exact que pas un de nous n'est disposé à se priver d'un seau de charbon pour augmenter les provisions de combustibles de nos descendants dans trois cents ans. »

1. Viviani, cité par de Mun : *Discours*, t. VII, p. 317.
2. Lucien Deslinières, *Pour abolir la souffrance humaine*, p. 109-110 (Giard et Grière, Paris, 1918).
3. *L'indiscipline des mœurs*, p. 543.

Ce réalisme sonne plus clair que les joyeux pronostics de nos devins en redingote et de nos augures en veston.

Il faut à l'humanité d'autres mobiles d'action que ces problématiques et tout humaines espérances. On peut supprimer la seconde vertu théologale. On ne la remplace pas.

*
* *

De tout ceci, que conclure ?

Peut-être ces quelques propositions, fort peu inédites d'ailleurs, — et c'est une garantie de leur bien-fondé.

D'abord, qu'il y a dans le monde plus de bonheur sans doute qu'on ne le croit. L'humoriste qui a dit : la vie de l'homme est une lyre à sept cordes, six pour la douleur, une pour la joie, a-t-il vu si juste ? Quel est donc l'original, qui, pour convaincre un de ses amis de la fausseté de ce mot, lui demandait simplement : « Tendez-moi la main. Parfait ! Je vais vous la couper. »

Ce n'était pas si mal trouvé. Pour estimer un bien à sa valeur, il faut l'avoir perdu. Songeons-nous à tout ce dont nous pourrions être privés, et que nous possédons. L'on incrimine Dieu quand il enlève, on oublie de le remercier d'avoir donné. Chacun de nous ressemble au bûcheron de La Fontaine. Ce peu que la camarde veut nous ravir, comme on y tient !

Mais, ajoutons aussitôt : si le pessimisme est une erreur et un fléau, l'optimisme exagéré fait sourire, tant il est contredit par l'expérience. Il y a du mal, et beaucoup ; de la misère, et beaucoup. Devoir de les combattre, oui, mais naïveté d'en supposer la totale suppression.

Pour être sagement réaliste, en même temps qu'on essaie de diminuer une part de souffrance humaine, la plus grande part possible, il faut tâcher d'augmenter le courage en face de la part de souffrance qu'on ne peut enlever. Tel a toujours été le rôle de l'Eglise.

Elle travaille de son mieux à l'amélioration des classes populaires, mais elle sait — la raison, l'expérience et la foi l'en avertissent — qu'il y aura toujours ici ou là des soifs inassouvies, et donc de la douleur ; elle invite à dépasser la souffrance et à s'élever jusqu'à l'intelligence de la souffrance. Dieu permet que nous soyons mal pour ne pas nous faire oublier qu'il y a, par delà notre vie, un endroit

où l'on est mieux. Il rend la terre parfois hostile pour inviter à regarder le ciel : « L'homme est né pour être mal partout, afin d'avoir envie d'aller ailleurs », disait L. Veuillot, et l'ingénieur Estaunié termine un de ses romans, sur le problème de la souffrance[1], par ces lignes d'inspiration identique :

« Parce que la souffrance dépouille, parce qu'elle paraît injuste, parce que rien surtout n'est capable ici-bas de réparer ce qu'elle engendre, fatalement, l'être détaché de lui-même en appelle au-delà. Sans la souffrance, l'homme n'aurait jamais songé à l'immortalité. Par la souffrance, il en acquiert le besoin, et, brisant les limites d'un présent qui ne compte plus, projette son existence véritable dans le séjour de l'infini. »

Après vingt mois d'échafaudage pour peindre les voûtes de la Sixtine, Michel-Ange se déclarait incapable de pencher désormais sans fatigue la tête vers le sol. Habituons-nous à tellement regarder en haut qu'il nous devienne pénible de regarder en bas.

D'ailleurs, celui qui veut — moralement — marcher toujours la tête haute ne doit pas se contenter de regarder seulement au ras du sol. Il doit dépasser la ligne d'horizon, lever les yeux.

Au plafond du vestibule, à Chantilly, on a représenté une femme qui ressemble à un ange. Drapée d'une étoffe vert pâle, couleur d'avenir, elle brandit un drapeau. Tout près, un mot rayonne : *Spes*. Espérance !

Le plus miséreux dans sa chaumière, s'il regarde vers le ciel, peut découvrir au-dessus de sa tête une image semblable : et béni soit-il si des mots comme ceux-ci montent à ses élèvres :

« Je ne demande pas d'être exempt de douleurs, car c'est la récompense des Saints ; mais je demande de n'être pas abandonné aux souffrances de la nature, sans les consolations de votre Esprit, car c'est la malédiction des Juifs et des païens... Je demande, Seigneur, de ressentir tout ensemble et les douleurs de la nature pour mes péchés (ainsi que pour tous les autres motifs chrétiens), et les consolations de votre Esprit, par votre grâce, car c'est le véritable esprit du christianisme[2]. »

PAUL LORUS.

1. *L'Appel de la route.*
2. On a reconnu Pascal et sa belle *Prière pour le temps des maladies.*

La gloire de la terre et la joie de connaître [1]

« A la gloire de la Terre. — La joie de connaître ». Ce sont là titres de poèmes plutôt que d'ouvrages didactiques, qu'ils aient à traiter de géologie ou d'apologétique. C'est que M. Termier, aussi bon apologiste que géologue, est de plus un poète.

« Géo-poète, géo-mystique », ces néologismes qu'on a forgés pour lui non sans quelque dédain irrité, ne l'émeuvent pas. Tant mieux, car nous lui en ferons honneur. N'est-ce pas à cause de cette poésie, s'exhalant de toute son œuvre, que la science qu'il professe devient accessible, attrayante même, pour les profanes ? Et ce « géo-mysticisme » qui sous l'aridité des problèmes scientifiques découvre les plus troublantes énigmes de l'univers, n'est-ce pas ce qui fait, pour une bonne part, le charme de ses livres ? D'autres Pharisiens furent agacés, jadis, par les chants de triomphe des disciples, lors de l'entrée à Jérusalem, mais leurs récriminations provoquèrent cette réponse : « Je vous le dis, s'ils se taisent, ces pierres crieront[2] ». Alors que se taisent ceux qui pourraient et devraient parler de Dieu puisqu'ils enseignent ; alors que, non content de cette conspiration du silence, on essaie d'étouffer toute voix qui Le rappelle ; quel bonheur d'entendre s'élever la parole des pierres, interprétée par un homme qui les connaît mieux que personne. « Gloire au plus haut des cieux ! » disent-elles comme les apôtres, merci à M. Termier de nous avoir fait parvenir cette clameur.

1. *A la gloire de la Terre*, par Termier, Paris, 1922. — *La Joie de connaître ; ibid.*, 1926. Pour abréger, nous les désignerons dans les références par les signes: G. T. et J. C.

2. S. Luc; XIX, 40.

Si nous parlons de ces deux livres comme d'un tout, c'est qu'en effet les éléments qui les composent, si divers de date et de genre : conférences, notices nécrologiques, articles de revues, etc., ne sont que des variations sur un thème unique. Admiration de la nature mieux connue amenant l'âme à rendre hommage au Créateur. « Invisibilia enim ipsius [Dei] a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur[1] », ce seul texte pourrait remplacer les deux épigraphes, du moins il les explique. L'homme conquiert peu à peu la connaissance du monde, dans cette lutte avec la matière il prend conscience de soi-même, de sa misère et de sa grandeur, et voici qu'il découvre la présence de Dieu. La gloire de la Terre c'est justement de nous procurer cette joie de connaître, de connaître le monde, et notre âme, et Dieu. Voilà ce qui fait l'unité de ces recueils. Pensée profonde dont la beauté fait oublier les défauts inhérents à ce genre littéraire assez fâcheux de par ailleurs. Inégalité des différents morceaux, les uns presque techniques, les autres effleurant à peine leur sujet ; redites qui n'ont pu choquer des publics variés mais qui apparaissent une fois ces conférences réunies ; pour la même raison, retour trop fréquent d'un lyrisme qui dût être splendide à l'audition, mais qui, figé par l'écriture, impatiente parfois le lecteur ; tout cela peut être avoué sans ménagements, car l'œuvre est belle et les critiques ne diminuent pas l'admiration.

D'ailleurs, comment ne pardonnerait-on pas ces imperfections à l'absolue sincérité de ces pages. L'auteur a bien fait de ne pas retoucher ses conférences quand il s'est résolu à les publier : leur valeur de témoignage est bien plus grande. La seule inspection des dates, par exemple, révèle que l'unique artifice dont on ait usé dans la composition de l'ouvrage, c'est le groupement des pièces dans un ordre logique pour donner cette impression de marche ascendante, depuis la beauté toute humaine des « Sciences de la Terre », jusqu'à cet ultime « Témoignage des Sciences » en faveur du christianisme. Mais, et voilà qui est admirable, ce classement n'a pas nécessité beaucoup d'interversions. La progression des idées subsiste presque aussi marquée, si l'on rétablit l'ordre chronologique ; elle préexistait au livre. Ce n'est donc pas le besoin d'un moment qui a provoqué cette ascension du monde vers

1. *Ep. aux Rom.*, I, 20.

Dieu ; l'enthousiasme qui souffle dans ces phrases n'est pas vaine rhétorique ; simplement expression spontanée d'une conviction profonde, d'une vie spirituelle qui est allée s'enrichissant, obligeant le conférencier à livrer de plus en plus nettement à des auditoires successifs, une pensée de plus en plus religieuse, de plus en plus apostolique.

N'est-ce pas là, déjà, de la bonne apologétique ? Peut-être n'était-elle pas prévue de l'apologiste : indiscrète comme toute œuvre d'art, celle-ci nous révèle l'intime de l'artiste. Dans le cas, nous ne pouvons que nous en réjouir, mais il ne faut pas pour cela négliger ce qu'il a voulu sciemment nous donner : « un peu de science, de celle... qui se fait accessible à tout esprit cultivé, ...quelques portraits, ...mes idées sur la science, le monde et Dieu[1] ».

« Un peu de science » : M. Termier est modeste, il est vrai que pour un maître comme lui, c'est bien peu, quelques pages, en regard de l'immense domaine de la géologie. Tout le monde, cependant, suivra-t-il ces exposés d'orogénèse ou de paléogéographie ? J'en sais que ce peu de science a rebutés. Ce qui leur manquait, sans doute, c'est : plutôt que les notions scientifiques élémentaires, cette imagination qu'enchante la reconstitution du passé et qui fait les archéologues, les historiens, les poètes, pour une part aussi les géologues. Quiconque n'en est pas entièrement dépourvu trouvera plaisir et profit à lire et relire les deux livres qui nous occupent.

Ce ne sont pas des précis de géologie que nous avons en main, pas davantage de ces ouvrages de vulgarisation qui veulent initier le grand public aux éléments d'une science. Quelques points seulement seront traités ici, quelquefois à peine esquissés ; mais cela suffit pour que nous soyions mis au courant des découvertes récentes et que notre esprit trouve un aliment pour la méditation. Nous jouissons des résultats acquis sans être astreints à l'énorme travail qui les a enfantés ; quelquefois nous avons la révélation de ce labeur et nous pouvons nous rendre compte des difficultés qu'il a fallu vaincre, des tâtonnements, des hésitations, des erreurs et de la magnifique ingéniosité de l'homme qui finalement conquiert la vérité. Si, de plus, nous avons déjà feuilleté les lourds

1. G. T., Avant-propos, p. 7, 8.

traités classiques, quelle joie de voir se ranger et s'animer, s'ordonner en une synthèse vivante, nos connaissances péniblement acquises et jusqu'alors inertes. Tel professeur de Faculté conseille à ses étudiants la lecture de ces petits volumes ; ce n'est pas seulement pour relever d'un peu de poésie un enseignement qui se doit d'être un peu moins aride que les cours voisins de physique ou de mathématiques ; c'est parce qu'il est indispensable, pour devenir géologue, de savoir intégrer d'un seul coup d'œil ces vues fragmentaires du monde disparu, que sont les infinies et fastidieuses analyses géologiques : vision d'insecte aux rudimentaires yeux composés qu'il faut transformer en cet unifiant et pénétrant regard humain. Le « peu de science » qui est ici donné aide à le faire, et, de ce chef, prend plus d'importance que la matière de respectables in-octavos.

Cette partie scientifique de l'ouvrage est la plus systématiquement composée, c'est elle qui supporte tout le reste. Les portraits s'y intercalent, nous donnant, avec un peu de l'histoire des découvertes, beaucoup de réflexions d'ordre philosophique ou religieux, déjà rencontrées dans les morceaux du premier genre, mais qui seront reprises plus amplement dans quelques pièces spéciales. Faisons donc une analyse assez détaillée de l'enseignement géologique des deux livres.

C'est d'abord tout un chapitre d'orogénèse que nous trouvons au début de « A la gloire de la Terre ».

En premier lieu : « La synthèse géologique des Alpes[1] », où sont étudiés les points essentiels de la théorie des montagnes. Observation des plis et des nappes de charriage, — de « séries compréhensives », sédiments déposés avec une étonnante continuité au cours d'époques successives, dans le fond des « géosynclinaux », — distinction des régions de racines et de nappes, d'avant-pays vers lesquels les arrière-pays progressent, refoulant les couches plissées. L'acquisition de ces notions permet une évocation très suggestive de la surrection des Alpes en même temps qu'elle nous fait saisir comment s'en est élaborée la connaissance.

« Les problèmes de géologie tectonique dans la Méditerranée occidentale[2] » qui viennent ensuite, sont la suite logique de cette

1. G. T., p. 45.
2. G. T., p. 85.

étude. De proche en proche, par le chapitre de « l'Atlantide[1] » et le discours prononcé « Au Congrès géologique international du Canada[2] », nous gagnons vers l'Ouest, réalisant la vue d'ensemble de cette unité géographique aujourd'hui disloquée : le continent Nord-Atlantique. Immense portion d'écorce terrestre très anciennement fixée, élargie peu à peu par l'adjonction sur ses bords de systèmes montagneux : chaînes de l'Ouest de l'Amérique — celles qui, par des intermédiaires disparus, reliaient l'Est du Nouveau Continent aux bords occidentaux de l'Europe, — chaînes européennes : calédonienne, hercynienne, alpines, ces dernières mieux connues et clairement décrites. La complexité de leurs contours s'explique par la présence, entre le continent septentrional et le bloc africain : les deux mâchoires d'étau qui se resserrent, d'obstacles résistants comme le Massif sardo-corse. Sur les formes de ces îles se sont moulés, décrivant les sinuosités qui rendent compte du dessin de l'Europe méridionale, les sédiments plissés d'une Méditerranée beaucoup plus large que l'actuelle. Les noyaux se sont affaissés pour la plupart, creusant les fosses méditerranéennes, de même que s'est immergée (mais de façon toute différente) la région médiane du territoire « eur-américain ». Les derniers effondrements de cette terre ont pu être vus des anciens hommes et donner lieu aux légendes de l'Atlantide.

C'est toute une partie de la « Face de la Terre » qui nous est magistralement résumée, la louange de Suess et de son œuvre, dont procède ce vaste tableau, viennent à juste titre conclure cette série de conférences[3].

Les deux pièces suivantes : « Les grandes énigmes de la géologie[4] » où l'on touche à plusieurs problèmes, en particulier à celui de la chronologie géologique ; « Les Océans à travers les âges[5] », esquisse de paléogéographie ; préparent à la splendide méditation sur « le Temps[6] » qui termine le premier livre. Cette deuxième moitié n'est pas sans relations avec la précédente, c'est toujours la contemplation des montagnes, des étonnantes durées que révèlent

1. G. T., p. 117.
2. G. T., p. 217.
3. G. T., p. 269 et 293.
4. G. T., p. 317.
5. G. T., p. 357.
6. G. T., p. 391.

leur formation et leur ruine, qui nous conduit à comparer les âges formidables du monde avec la brièveté de notre pauvre vie.

« La joie de connaître » s'ouvre sur les mêmes pensées. La première pièce de caractère scientifique, qui nous y est offerte, est une prestigieuse description du « Canyon du Colorado[1] » justifiant le nom de cette étonnante rivière. Mais l'œil du géologue ne s'attarde pas au flamboiement des couleurs, il perçoit sous la pesante immobilité du site les lents mouvements qui ont sculpté cette merveille. Quelle éternité, cependant écoulée ! Et déjà s'annonce une autre série d'études, celle des « déformations de la surface terrestre au cours des âges[2] », avec les deux grandes théories actuellement en présence : théorie de la fixité des grands traits de la géographie, théorie de « la dérive de continent[3] » due à Wegener. Malgré ses incertitudes, ses invraisemblances même, cette dernière est un magnifique « poème » ; ne serait-elle qu'un mirage, la vision des gigantesques continents flottant sur le noyau central liquide procure une de ces joies promises par le titre de ce volume.

Voici maintenant des chapitres de lithogénèse : « la genèse des terrains cristallophylliens[4] » déjà bien résumée parmi les « grandes énigmes[5] », et cet inventaire du « sous-sol de la France[6] » où sont racontées les origines des combustibles minéraux, des minerais de fer et d'aluminium, des phosphates. Tout cela moins grandiose, mais plus solide que les hypothèses précédentes, venant les compléter, les préciser, et par là donnant à l'esprit de nouvelles satisfactions.

Puis les derniers morceaux nous élèvent davantage. Jusque dans la sphère des questions philosophiques et religieuses où se confirme et s'épanouit la joie de connaître que la science a commencé de nous donner, et que la foi chrétienne ne détruit pas, mais au contraire rend parfaite.

Mêlés à ces exposés scientifiques, les portraits annoncés par l'avant-propos de « A la gloire de la Terre » ne sont pas accrochés

1. J. C., p. 29.
2. J. C., p. 117.
3. J. C., *ibid.* et p. 161.
4. J. C., p. 211.
5. G. T., p. 334.
6. J. C., p. 229.

au hasard. Ils contribuent à l'unité de l'ensemble, à la progression des idées.

Voici d'abord celui d'Hippolyte Lachat[1]. Ce nous est occasion de lier connaissance avec un précurseur de la géologie alpine, qui sera par la suite étudiée. Nous sommes mis en présence de quelques-uns des problèmes qui se sont posés et de ceux qui ont essayé de les résoudre. Lachat possède en outre cette modestie, cette conscience professionnelle, ce désintéressement, qui font le vrai savant même si le génie divinatoire manque. Il a d'autres titres encore à notre admiration, c'est un croyant, homme de bien, chrétien convaincu : n'oubliez pas que nous ne faisons pas uniquement de la géologie, mais que l'auteur veut nous faire part de ses idées sur la science, le monde et Dieu ; c'est ici prise de position.

Et maintenant voici Marcel Bertrand[2] et Eduard Suess[3]. Non plus simples silhouettes mais portraits bien étudiés comme il convient à de grands hommes. Leur place n'est pas indifférente. Marcel Bertrand est bien situé après l'exposé des chaînes alpines qu'il a tant contribué à faire connaître ; Suess le peintre de la Face de la Terre, vient mieux à la suite de la vision synthétique du grand continent septentrional. Suess, Marcel Bertrand, tous deux maîtres en orogénèse, tous deux « voyants sublimes », doués d'une intuition prophétique, se complétant, se faisant valoir l'un l'autre, et clôturant à tous les deux ce « premier jour de la géologue, celui où la lumière fut ». Après eux on ne travaillera plus à tâtons dans une clarté douteuse, ni dans un chantier chaotique, mais dans un édifice sorti de l'ombre, dont le gros œuvre est, grâce à eux, constitué.

Suess, possédant peut-être plus de cette longue patience qui fait le génie, favorisé par la sérénité d'une vigoureuse vieillesse, édifie en se corrigeant à mesure, comme ces autres « maîtres des pierres » les arhcitectes de nos cathédrales, le « temple splendide » de la Face de la Terre. Marcel Bertrand plus pénétrant encore, s'élevant non plus seulement à la contemplation du visage de la planète, mais jusqu'aux lois mathématiques qui rendraient compte de l'agencement de ses traits. Recherche prématurée sans doute et qu'il ne put qu'aborder, paralysé bientôt par la douleur et puis

1. G. T., p. 27.
2. J. C., p. 61.
3. J. C., p. 87.

brisé par la mort ; mais comme elle est impressionnante et nous donne une haute estime de l'intelligence humaine dont l'audace ne craint point de s'attaquer à ces mystérieux problèmes.

Marcel Bertrand est bien, semble-t-il, pour M. Termier, le géologue idéal. Il se complaît à nous en détailler les qualités, il les propose à notre admiration, à notre imitation même pour ce qui est à notre portée. Son enseignement était vivant, non pas seulement imagé, pratique, comme on entend par là d'ordinaire, mais se développant, se perfectionnant sans cesse. Son esprit ne ressemblait à aucun autre, perspicace mais audacieux, précis, ne se payant pas de mots : « voyant d'un coup d'œil quelles seraient les plus extrêmes conséquences d'une explication qui se présentait à lui, — soumettant impitoyablement au contrôle des faits les plus séduisantes hypothèses, — ne rencontrant jamais une difficulté sans la prendre instantanément comme sujet d'étude, — restant en contact avec le terrain... ». Tout serait à citer de ces pages où nous est tracé, d'après ce modèle, l'idéal de l'homme de science. Et de plus il faudrait parler des travaux de ce découvreur, surtout de cette lumineuse coordination des phénomènes géologiques autour de la formation des montagnes, synthèse qui couronne harmonieusement son œuvre immense. Mais les portraits n'ont pas pour but de nous donner plus de science, ils sont là pour nous introduire dans ce monde spirituel où l'âme rencontre Dieu.

Aussi quelle douleur de voir cette âme si richement douée d'intelligence et de tant d'autres charmes, privée des lumières de la foi. Comment a-t-elle pu « sans le savoir » être aussi profondément chrétienne !

« Vous n'avez pas voulu qu'il eût la certitude,

« Ni la joie ici-bas ! »

Ah ! ne les a-t-il pas trouvées ailleurs ! Quel pathétique appel du conférencier à ses auditeurs pour arracher à leur conscience l'aveu de l'immortalité de cette âme, mais comme on sent qu'il pense plus profonde encore ; c'est une angoisse toute chrétienne qui l'étreint : est-elle vraiment privée, cette âme, de la lumière et de la paix divines que nous attendons si fermement ?

Passé, l'éblouissement des découvertes ; nous voici orientés vers les plus graves problèmes, ils nous seront sans cesse présents dorénavant, jusqu'à ce qu'en fin de compte nous trouvions dans

l'accord de la science et de la foi le complet apaisement de notre soif de connaissance. La joie de connaître est violemment réclamée par le plus intime de notre être, à cette rencontre d'une âme restée misérablement insatisfaite.

C'est bien la même impression qui se dégage de la lecture des biographies qui illustrent le deuxième livre. Mallard, Urbain Le Verrier, ne sont pas des géants comparables aux précédents mais encore belles physionomies de savants et combien instructives. Mallard passera sans doute inaperçu. Qui donc s'intéressera aux cristaux qu'il étudiait ? Correct comme leurs formes géométriques, modeste, serein, l'homme ne séduit pas plus qu'eux. Cependant quelle portée ont ses découvertes ! La structure cristalline révèle les arrangements moléculaires, et pour qui sait voir, ces infiniment petits sont tout aussi chargés de mystère que l'infiniment grand (est-il si grand ?) des convulsions de la Terre. Outre cela, Mallard était bon, quelques traits révèlent son cœur, mais n'empêche, son voisin tire à lui toute l'attention, toute la sympathie.

Et quel contraste : ici encore une sorte de surhomme, tumultueux, démesuré. Le génial astronome qui découvrit Neptune au bout d'un calcul de onze mois, était digne d'avoir un tel fils, mais pourquoi faut-il qu'il n'ait pas conservé la foi paternelle ! Le grand Le Verrier était chrétien, assez pour mériter d'une municipalité parisienne la brimade d'un refus de terrain et de subsides quêtés pour une statue ; pourquoi faut-il que son fils ait été incrédule ! Car, au moment de sa vie du moins où il nous est présenté, Urbain Le Verrier n'a pas de croyance religieuse, pas même l'anxiété de Marcel Bertrand. Mystère des âmes, terrible exemple, peut-être, de ces riches qui tiennent déjà leur récompense ; et la misère spirituelle de cette vaste intelligence nous fait estimer davantage le bonheur que nous avons de croire, de posséder cette suprême joie de connaître.

Ainsi les cinq portraits de géologues, judicieusement choisis et disposés nous ont fait pénétrer les sentiments de l'auteur. Quelques-unes de ses idées sur la science, le monde et Dieu seront traitées plus à fond en quelques articles spéciaux. L'évolution, l'origine de l'humanité dans « Les grandes énigmes »[1] et « A propos

1. G. T., p. 388.

de l'ancienneté de l'homme »[1]. L'antiquité du monde aussi parmi les « énigmes » et dans la méditation sur « le temps » qui les suit[2]. Les rapports de la science et de la foi au cours de la conversation « sur l'esplanade de Québec »[3] et surtout dans « le témoignage des sciences »[4]. Il faut lire cela tout au long ; mais il y a plus souvent encore une foule de réflexions éparses, quelquefois à peine exprimées, et l'on peut en glanant ça et là, composer une magnifique gerbe.

La première de ces pensées qui nous est suggérée, et c'est avec quelque insistance, c'est la beauté, si l'on peut dire l'intérêt, de la science désintéressée : et pourquoi ne pas parler de profit, « comme si la Vérité pouvait jamais être inutile »[5]. « Enflammer une âme encore, une âme qui ignorait sa force et sa destinée et que l'amour de la Terre fixera désormais dans l'étude spéculative, dans la recherche désintéressée, dans la contemplation de l'Univers magnifique, dans l'indicible joie de voir, de connaître, de comprendre »[6]. Ce détachement, cette pure contemplation, c'est la destinée même de l'homme, et ce qui est ainsi rappelé aux « mineurs »[7] ne l'est pas pour eux seulement. Aussi bien nous autres, les profanes, pour qui fonctionne la merveilleuse industrie moderne, que ceux-là qui produisent, construisent, inventent, tous nous sommes trop habitués à considérer la science du seul point de vue de l'utile, comme si elle n'était que la servante de nos désirs inférieurs de bien-être, d'aise, de confort. Et c'est bien là son rôle mais ce n'est pas le seul. Il faudrait la maudire si elle n'en avait pas d'autre, car tout ce progrès qu'elle apporte risque d'amollir nos volontés, d'énerver nos corps, de mécaniser nos esprits. Mais si nous le voulons, elle sera le remède à ces maux.

« Connaître est l'une des raisons de notre vie »[8]. la science nous est donnée pour nous élever au-dessus de la matière, elle est la couronne de notre royauté sur la création, elle ne nous apprend pas seulement à nous en servir, mais à la dominer au sens plein de ce mot, elle fait de nous des maîtres avec ce regard aigu qui

1. J. C., p. 269.
2. G. T., p. 346 et 391.
3. G. T., p. 249.
4. J. C., p. 309.
5. G. T., p. 18.
6. G. T., p. 8, 9.
7. G. T., p. 16 et ss.
8. J. C., p. 8.

pénètre tous les recoins, qui juge, estime toute chose à sa juste valeur. C'est elle qui nous enseigne que « rien n'est plus digne d'amour que l'âme humaine, parce qu'il n'est rien d'aussi beau »[1].

Mépris, ou plutôt, saine appréciation des choses de ce monde, c'est le premier point d'une véritable ascèse dans laquelle se trouve entraîné celui qui se laisse séduire par la recherche de la vérité.

Mortification corporelle aussi ; ne faudra-t-il pas s'imposer bien des sacrifices, de vie confortable et tranquille, de situations lucratives parfois, et même d'affections chères ? Le laboratoire et le « terrain » ont leurs martyrs, sans compter la foule anonyme des travailleurs sans auréole, qui gagnent, au prix de quel labeur acharné, le pain de leur intelligence affamée.

En même temps, formation de cette sincérité scientifique qui peut conduire à la véritable humilité, qui lui est en tous cas un milieu favorable. Contrôler sans cesse les idées par les faits ; dès que ceux-ci ne cadrent pas avec elles, abandonner les théories auxquelles on tient le plus ; savoir reconnaître ses erreurs, ne pas s'obstiner dans une fausse direction mais au besoin reprendre à pied d'œuvre toute la besogne ; travailler pour que d'autres entrent dans ces travaux et se réjouir de leur gloire ; autant de traits admirés chez ces savants qu'on nous a présentés. Intelligence, volonté, les sens eux-même, c'est tout l'être humain qui est éduqué, affiné, élevé par la recherche scientifique. Cela ne va pas sans peine, mais aussi quelle récompense !

« Connaître est l'une des raisons de notre vie, et il n'y a pas de joie comparable à celle que donne la recherche scientifique »[2]. Avec quelle poésie cet argument a été développé devant l'aréopage de savants des cinq Académies [3], et comme elle doit être intense cette joie, dans l'âme enthousiaste de l'auteur qui va jusqu'à déclarer la beauté de la Terre « capable de nous consoler dans les pires douleurs »[4].

Ah pour cela non ! Et nous avons ici-même un éclatant exemple de cette insuffisance : la défaite, la déroute de Marcel Bertrand écrasé sous le poids de sa douleur. Non, nous sommes de pauvres hommes au cœur de chair, non pas des anges, et quand ce cœur

1. G. T., p. 20.
2. J. C., p. 8.
3. J. C., p. 13.
4. G. T., p. 8.

saigne il n'est pas de science, pas de beauté qui le console. Pas de science ou de beauté humaines, car nous savons bien nous, chrétiens, qu'il en est en effet qui ne pleurent pas comme ceux qui n'ont pas d'espérance. Ceux-là savent une science consolatrice. Pour eux, et M. Termier est du nombre, la Terre illuminée d'un reflet céleste se fait amie compatissante, mais comment consolerait-elle les autres ! N'est-elle pas plus exacte, à leur sujet, la parole inspirée :

« Quiconque augmente sa science, augmente sa douleur »[1].

Ce désir de connaître, jamais comblé, toujours exacerbé, peut-être parfois une diversion, jamais véritable apaisement. N'est-ce pas lui qui accable la Mélancolie de Dürer ? Et sans avoir comme elle fait le tour du savoir humain, ne ressentons-nous pas, nous-mêmes, lassitude, désenchantement, après l'enthousiasme qu'allument les belles découvertes scientifiques, lorsque nous constatons qu'elles n'ont fait qu'aggrandir le domaine du mystère. Voyageurs perdus dans un désert sans limites, le sommet de la dune quand nous l'avons une fois gravi ne nous révèle qu'une désolation plus grande encore.

Quoi de consolant par exemple, dans cette connaissance encore bien obscure mais qui va se précisant, de l'immense durée des époques géologiques. Nous jonglons avec les chiffres, nous parlons de millions d'années comme autrefois de siècles, nous nous jouons du temps... notre misère n'en ressort-elle pas plus criante ? Mesurer ainsi les âges du monde et se savoir réduit implacablement à la fugitive brièveté de nos jours, sans que rien, absolument rien, puisse en augmenter la longueur d'une coudée ; sans que rien, absolument rien, puisse : non pas faire revivre les heures écoulées, mais seulement freiner leur vertigineux passages ; quelle ironie que notre science !

Et si malgré cela nous concluons avec sérénité : « Le temps est le fidèle messager de l'espérance »[2], c'est que nous avons franchi le cercle des possibilités humaines ; c'est une lumière supérieure qui nous fait entrevoir dans le lointain mystérieux la stabilité de l'éternelle paix, vers laquelle nous entraîne cette course angoissante.

1. Eccl., I, 18.
2. G. T., p. 425.

Elle n'est pas, cette éternelle paix, l'inhumaine immobilité des montagnes, évoquée çà et là, en de poétiques peintures, jamais mieux, semble-t-il, que dans la description des Dix Pics Canadiens[1]; elle n'est pas le silence inerte de la matière. Elle est la calme activité de l'âme qui a trouvé Dieu et qui jouit de Lui. On la respire « sur l'esplanade de Québec », et, après toutes les désillusions que malgré leurs promesses nous trouvons dans les joies scientifiques, nous la retrouvons quand, regardant plus haut que le tumulte du monde, nous assistons au tranquille colloque de la Divinité avec sa bien-aimée créature humaine. « Pendant que la Terre, un grand nombre de milliers de fois, tourne autour du Soleil, bien des crimes se commettent à sa surface ; bien des clameurs bestiales, bien des cris de douleur et de désespoir, bien des blasphèmes, montent de cette planète aux destinées étranges, vers les cieux épouvantés ; mais la voix pieuse des solitudes où prient quelques hommes simples et bons couvre aisément blasphèmes et clameurs ; et la fumée de quelques sacrifices, fil ténu et bleu s'élevant dans l'air calme du matin ou du soir, porte en elle un parfum si puissant qu'il abolit l'odeur des crimes »[2].

Evidemment, ce ne sont plus les sciences qui nous guident sur ces hauts cieux, mais elles ne nous ont pas détourné ; bien mieux elles ont sans cesse orienté nos âmes vers ces régions supérieures. « Toutes leurs allées conduisent à un abîme insondable,... elles côtoient sans cesse l'Inconnaissable[3]. Elles sont messagères de mystère,... évocatrices de mystère,... elles sont faites pour donner à l'homme le sens du mystère »[4]. C'est par là qu'elles nous attirent « comme si le mystère était la vraie patrie de l'esprit humain »[5] (l'heureuse formule !). Particulièrement, la géologie nous remet à chaque pas en présence du Temps, de la Vie et de la Mort ; plus que toute autre « elle conduit l'homme si près de l'Inconnaissable et donc si près de Dieu »[6] qu'il semble que le savant doive être naturellement religieux. N'est-ce pas d'ailleurs ce qu'exprime l'antique adage ? « Peu de science éloigne de Dieu », car ce peu suffit à enfler et aveugler. « Beaucoup de science y ramène » parce qu'à

1. G. T., p. 243.
2. J. C., p. 305.
3. G. T., p. 20.
4. G. T., p. 259, 260.
5. J. C., p. 157.
6. G. T., p. 362.

mesure qu'on avance, on apprend que l'on ne sait rien, et que de toute incursion à l'avant-garde du progrès scientifique, « nous revenons très humble, n'ayant touché aucun rivage »[1]. Modestie propice à l'éclosion du sentiment religieux, mais tout le reste aussi y dispose l'âme.

Sans cesse recherchant les lois du monde, sans cesse remontant des effets aux causes, sans cesse analysant et mesurant, l'esprit constate partout l'infériorité de la matière : limites dans l'espace et le temps, inertie, contingence, aveugle obéissance, complexité. Comme il se reconnaît supérieur, de nature infiniment plus parfaite ! Et pourtant, il se sait bien misérable, bien impuissant malgré sa maîtrise, et il rebondit vers une réalité plus haute, dépouillée de tout défaut, possédant toute vertu ; il tend irrésistiblement « à s'élever à l'idée d'un être qui est immobile, non causé, nécessaire, simple et parfait, ordonnateur de toutes choses »[2].

De toutes choses, et même de cet esprit humain conquérant altier du monde physique et cependant si faible. Serait-il le seul, de tout le créé, qui put échapper à l'ordre ? Certes, il se sent libre, il se trouve parfois embarrassé entre des possibilités diverses, et non pas comme la matière en équilibre, indifférente entre les tendances antagonistes, lui se sent obligé de choisir, inquiet de sa détermination. La liberté n'est pas négation de l'ordre, elle implique au contraire des lois, différentes de celles que les sciences enseignent, mais on peut bien dire qu'elles « nous préparent à admettre qu'il y a une loi morale et à nous y soumettre »[3].

Tout cela « ne suffit pas sans doute à rendre le christianisme nécessaire, mais pour qui possède le christianisme, quel encouragement à y adhérer de toutes ses forces »[4]. Car la Révélation, qui fait la foi chrétienne, pose bien, au contact de la science des problèmes d'un genre tout nouveau et combien délicats ; mais les sciences, mieux informées, ne se déclarent pas en opposition avec elle. Pas d'étonnement, pas de scandale pour le croyant au spectacle du monde, ni pour le savant qui médite sa foi. « Tu n'as pas l'air chrétien » cette apostrophe au firmament étoilé n'est que le cri d'un malavisé. Au contraire, tout a l'air chrétien ; à coup sûr

1. G. T., p. 422.
2. J. C., p. 327.
3. J. C., p. 330.
4. J. C., p. 32.

dans le monde de la pensée où seul le christianisme explique toutes choses, mais aussi dans le monde des corps, d'où l'esprit est parti pour monter jusqu'à Dieu. La candeur du Poverello n'est plus de mise, il est vrai, nous n'attendons guère des savants qu'ils chantent à sa suite le Cantique des créatures, mais si leur langage est différent, fait de chiffres et de formules, ce qu'il exprime n'a pas varié, les cieux racontent encore la gloire de Dieu, la Terre entière le bénit et l'exalte.

Il nous faudrait beaucoup de livres comme ceux de M. Termier pour nous faire entendre cette langue encore mal comprise. Il nous en faudrait pour toutes les branches de la science et aussi pour tous les niveaux de culture. Car de tels livres apprennent à penser, et tout le monde d'aujourd'hui surtout a besoin de cet apprentissage. Depuis l'enfant des écoles primaires jusqu'à l'étudiant des Facultés, tous les jeunes reçoivent une copieuse instruction scientifique ; mais, est-ce impuissance ou plan diabolique, tout cela gonfle l'esprit sans le former. On le repaît de certitudes faciles, (ce que le père de Pascal craignait tant pour son fils dans les mathématiques trop tôt abordées), on le distrait, on le disperse. Il y a beau temps que le terme d' « humanités » a disparu de l'enseignement marquant une privation de nourriture spirituelle encore aggravée par l'affaiblissement ou l'anéantissement de l'instruction religieuse. Matières enseignées, méthodes pédagogiques, tout conspire pour débiliter l'intelligence. Trop tôt satisfaite et à trop bon compte elle n'a plus d'appétence pour le spirituel, elle est abêtie ou, si le mot paraît trop fort, mécanisée. Il semble que son seul usage doive être de compléter un matériel d'observation et d'expérience de plus en plus subtil, avec, pour suprême idéal chez ceux qui s'élèvent au-dessus des considérations pratiques, l'ambition de trouver une n^e^ décimale exacte.

Que les savants catholiques nous sauvent d'un pareil positivisme, qu'ils nous fassent part, non pas seulement de leurs découvertes, mais aussi de leurs méditations. Qu'ils aident les âmes religieuses à louer Dieu dans ses œuvres mieux connues, et celles qui n'ont pas le goût de Dieu à le trouver dans ces régions où elles ne le cherchent pas. Au contact des faits, à cause même, semble-t-il, du travail matériel que suppose toute recherche scientifique (ce corps à corps avec le monde extérieur fait estimer la valeur des connais-

sances acquises), ils ont conservé mieux que d'autres une jeunesse et une santé de pensée, une confiance dans la puissance de l'esprit qui les met infiniment au-dessus de la foule des politiciens, des agioteurs et des dilettantes. Puisque leur voix se fait écouter, qu'ils répandent autour d'eux cette estime de l'intelligence, arme de conquête de la vérité pour une vie plus pleinement humaine et non pas simple jouet pour une activité inférieure ou des passe-temps byzantins. Puisqu'ils ont aussi la foi, qu'ils enseignent à notre génération qui ne veut plus l'épeler dans le catéchisme mais le pardonnera à leur prestige, ce que la géologie nous a déjà fait entendre : malgré tous les progrès possibles le but de la vie reste toujours de connaître, d'aimer et de servir Dieu.

Jean HÉBRARD.

ERRATA dans l'article *La Perte de la Foi* (N° de février 1927).

En plus de deux fautes d'orthographe que nos lecteurs ont vues et corrigées, quatre passages demandent correction : p. 186, 6e ligne avant la fin, au lieu de révéler, lire *revêtir*. — p. 188, entre la 6e et 5e ligne avant la fin, rétablir ainsi le texte : Il en est ainsi tant que le zèle et l'autorité exceptionnelle de l'Eglise *restent suffisamment connues. Accidentellement cette connaissance peut elle assez s'effacer de l'esprit pour que le* catholique... — p. 192, 12e ligne, un mot omis : l'histoire *ancienne* ou moderne. — p. 193, 10e ligne, au lieu de dieu lire *l'Eglise*.

L'Actualité Religieuse

« L'APOSTOLAT PAR L'ART » ET LE CLERGÉ [1]

MONSEIGNEUR, MESSIEURS,

« L'Apostolat par l'Art et le Clergé », sous ce titre que de questions pourraient être étudiées !

Depuis qu'il y a une religion, c'est-à-dire depuis que le monde existe, il y a un clergé dont une mission principale est de provoquer et d'entretenir dans les âmes l'émotion religieuse.

Cette émotion, la plus noble de toutes, le clergé la demande à tous les arts : au chant, à la musique, à l'architecture, à la sculpture, au vitrail, aux tableaux, aux vêtements eux-mêmes. Ne fut-il pas un temps où la danse, elle aussi, avait sa place dans nos Eglises ?

En vérité, nous étudierions l'art à travers tous les siècles, dans tous les pays du monde et avec toutes ses manifestations si je voulais traiter dans toute son ampleur ce vaste sujet : *l'Apostolat par l'Art et le Clergé.*

Je dois donc me limiter. Si vous le permettez, je n'envisagerai qu'un seul point : la *collaboration* du clergé et des artistes, ou les secours qu'ils doivent réciproquement se donner, pour faire de l'Art religieux un véritable apostolat.

Il fut un temps, un heureux temps où clergé et artistes travaillaient en commun et ce fut le temps dès plus purs chefs-d'œuvres religieux, celui de nos cathédrales.

L'enseignement encyclopédique que nous livrent ces incomparables édifices, la fidélité constante et universelle avec laquelle les ar-

1. Conférence de M. le Chanoine Verdier, Supérieur du Séminaire de l'Institut Catholique de Paris, aux Journées d'Art Religieux, 22 janvier 1927.

tistes réalisaient les divers chapitres des célèbres « miroirs » où le symbolisme des « Bestiaires », la théologie exacte jusqu'à la nuance que nous admirons dans les moindres détails, tout nous montre avec évidence que les Evêques, les Moines ou les Curés dirigeaient sinon le ciseau ou le pinceau des artistes, du moins leur pensée et le symbole dont ils la revêtaient.

Le clergé d'alors comprenait « la puissance de l'art sur ces âmes encore enfantines et obscures »; il demandait volontiers aux statues et au vitrail, comme à des livres de pierre ou de couleurs, de porter aux fidèles le souvenir édifiant d'une scène biblique, ou le symbolisme d'un dogme.

Et précisément parce que l'art était vraiment l'enseignement religieux, l'enseignement populaire, le clergé veillait sur sa vérité, sur son orthodoxie avec une sorte de jalousie.

Pour cela, l'histoire de Suger à Saint-Denys en fait foi, il allait jusqu'à remettre aux artistes de véritables « livrets ».

Le choix des sujets, l'attitude des personnages, l'ordonnance des groupes, tout y était indiqué, réglé.

Cependant, hâtons-nous de le dire, assez souvent les rênes flottaient un peu.

Le clergé savait tolérer, accepter même une réelle bonhomie les figures du paganisme et les libertés de l'art populaire.

Ces temps ne sont plus. Les encyclopédies, les miroirs, les Bestiaires, les livrets ne sont que des souvenirs.

L'art religieux s'est presque totalement émancipé de la tutelle cléricale.

De son côté, le clergé, sous l'influence de causes multiples, s'est cantonné dans sa théologie séparée, peut-être trop séparée.

La division et le développement des sciences qui s'accordent mal avec les encyclopédies de jadis, ont eu certes les plus précieux avantages. Mais, il faut en convenir, ils ont séparé, isolé même des hommes qui auraient eu tant d'intérêt à se connaître et à collaborer !

Nos écoles modernes de théologie ne possèdent pas ces maîtres universels qui ,au Moyen Age, descendaient de chaire pour aller surveiller la décoration des cathédrales dont ils avaient tracé eux-mêmes le programme.

Nos théologiens, pour la plupart, sont étrangers à l'art religieux ;

vous me permettrez bien de dire que les artistes sont parfois étrangers à la théologie.

Ce divorce a été fatal à l'art religieux.

A vrai dire, nous n'avions plus d'art religieux, car peut-on donner ce beau nom à ces multiples produits faits à la série et qui encombrent encore nos magasins.

Mais ce divorce, vous l'avez déjà dénoncé, Messieurs, et grâce à vous un art religieux nouveau s'élabore. Le clergé et les artistes s'ignorent moins. Demain, espérons-le, ce sera la collaboration.

Oh ! je sais bien que de cette mise en commun des lumières et des efforts, nous ne verrons peut-être pas jaillir de nouvelles cathédrales. Mais si clercs et artistes travaillaient à la même œuvre avec le même souci du beau et du vrai, l'art religieux compterait bientôt de nouveaux et de réels triomphes.

Permettez-moi d'étudier avec vous quelques aspects de cette collaboration désirée, les aspects qui frappent, si j'ose dire, l'homme du dehors que je suis.

Et d'abord n'oublions pas — c'est le premier aspect — que l'art religieux n'est pas une fin en soi.

Ici l'expression du beau est subordonnée à une fin plus haute : qui est de produire dans l'âme l'émotion religieuse, émotion complexe, dans laquelle toutefois tous s'accordent à reconnaître et à vouloir du recueillement, de la pureté, de l'élévation.

L'art religieux est comme la prière : l'ascension de l'âme vers Dieu.

Mais, et c'est ma deuxième observation, l'art religieux que nous souhaitons est un art catholique.

Votre théâtre, votre architecture, vos tableaux, vos statues accusent ce noble souci de pénétrer toutes vos œuvres d'esprit catholique.

Or, qu'est-ce donc que l'esprit catholique ?

Je remarque qu'il est d'abord et avant tout un esprit de fidélité. J'ai hâte de m'expliquer. Deux mots latins expriment si bien ce premier aspect : *depositum custodi.*

L'Eglise possède un dépôt ou mieux un trésor incomparable : c'est son dogme, c'est sa morale, c'est son culte au moins dans ses lignes essentielles.

Et, chose admirable, elle doit garder inviolable et inviolé ce précieux dépôt. Elle ne peut en changer un iota.

Ces vérités, ces préceptes, ces pratiques cultuelles traverseront les siècles, seront reçus et vécus dans les intelligences humaines si variées, si inégales, si mobiles, si passionnées, par les volontés où tous les caprices et toutes les passions restent si vivants, et cependant ils seront toujours les mêmes.

Depuis 2.000 ans, l'Eglise est fidèle à cette consigne : ne rien changer, mais s'adapter à tous les besoins et même à toutes les faiblesses.

Pour qui connaît un peu la nature humaine, cette continuité magnifique est un miracle permanent. Grâce à elle, l'Eglise s'impose au monde comme l'éternelle force morale, comme la messagère de Dieu qui ne change pas, et du même coup, il serait facile de le montrer, elle assure la civilisation.

Mais cette attitude essentielle de l'Eglise ne doit-elle pas pénétrer sa vie artistique ? ou plutôt l'art ne doit-il pas aider l'Eglise à réaliser cette magnifique, cette divine continuité ?

Assurément. Il y a un instant, nous contemplions l'Eglise, au siècle même de ses triomphes, imposant à ses artistes des règles très précises. Elle a toujoure professé, en effet, que pour cette œuvre de lumière l'art était son meilleur auxiliaire, mais son auxiliaire.

De cette considération, permettez-moi de déduire quelques vœux.

Et d'abord aimons toujours davantage ce passé. Grâces à Dieu il nous est encore bien présent. Il vit au milieu de nous dans les multiples souvenirs que conservent nos musées et nos trésors privés, mieux encore dans nos splendides cathédrales et dans ces milliers d'églises au charme si pénétrant semées comme à foison à travers toutes nos provinces.

Trésor unique dont la disparition enlèverait à la France sa vraie figure et serait pour le monde et pour la civilisation une régression véritable.

De ce trésor le clergé est le gardien.

Je sais bien qu'une étrange légalité ne lui reconnaît, dans nos Eglises, que le titre d'occupant. Mais quel que soit son titre légal, le prêtre est auprès de ces richesses le véritable gardien, non pas un gardien de musée ou un vulgaire cicerone, mais le gardien qui se nourrit de l'âme de son trésor, et de quelle âme ! qui en interprète le langage muet.

Dans nos Eglises, les pierres, les lignes architecturales, les déco-

rations, les statues, les verrières étincelantes, les orgues et les cloches, le mobilier jusque dans ses plus humbles détails, tout parle, disons mieux, tout chante, dans la beauté, une histoire, une doctrine, une vie.

Théologie et poésie, nos Eglises sont cela pour qui les comprend et les aime.

Messieurs, aidez-nous à toujours mieux les comprendre et à toujours mieux les aimer.

Ainsi nous aiderons plus efficacement, prêtres et artistes, notre Mère à continuer dans le monde son éternelle mission.

Ensemble nous ferons mieux jaillir des lignes, des lumières, des harmonies réunies sous les voûtes de nos Eglises, les impressions, les sentiments, les convictions qui continuent au plus intime de nos âmes la vie religieuse. Ensemble nous ferons le meilleur apostolat de l'Art.

Amour du passé ! Pourquoi faut-il rappeler encore ici que les meilleures choses de ce monde ont, je ne dis pas le pire destin, mais leurs inconvénients ?

Cet amour du passé peut devenir facilement exclusif, et donner à l'égard des louables essais de rénovation artistique une attitude hésitante, sinon hostile.

Et pourtant le Maître a bien dit qu'il fallait tirer de son trésor « *nova et vetera* », des choses nouvelles et des choses anciennes. A coup sûr quand il prononça ces paroles il n'excluait pas de sa pensée l'art religieux.

Prenons garde, nous clergé, d'obéir ici à des mobiles moins élevés.

Tout changement suppose un effort, et tout effort est pénible à notre pauvre nature.

De plus, dans le domaine religieux où le sentiment tient une si grande place, les objets nous plaisent surtout par les souvenirs qu'ils évoquent, par les impressions qui leur restent attachées.

Nous aimons et nous préférons à tout l'humble Crucifix de nos mères, l'image d'Epinal devant laquelle nos mains se joignirent pour la première fois, le cantique de notre Première Communion.

Ces amours, ces souvenirs si légitimes certes, risquent pourtant de trop conditionner nos attitudes et de nous rendre injustes à l'égard de ce qui ne ressemble pas à ces objets aimés.

Et quand la paresse, la routine, l'ignorance ajoutent leur contingent, c'est une fin de non-recevoir opposée à toute rénovation.

Rien de plus injuste et de plus dangereux.

Que le clergé — et c'est mon second vœu — vous aide donc avec une sympathie toujours croissante dans la tâche que vous avez entreprise.

Vous voulez redonner à l'Eglise un art catholique.

Vous sentez, et combien vivement ! Que nos démocraties modernes ont, dans le domaine religieux comme dans tous les autres, des besoins nouveaux ; vous sentez qu'à ces masses émancipées, aux aspirations illimitées, tous les jours comme enfiévrées par le théâtre et le *cinéma* on ne peut donner ce qui convenait jadis à des âmes résignées, enfantines et obscures.

Et vous cherchez, dans un art plus moderne, et, si je ne me trompe, dans une symphonie nouvelle des couleurs, dans un jeu de lignes d'où l'idée et le sentiment jailliront plus clairs et plus prenants, vous cherchez le verbe qui s'imposera à nos contemporains.

Vos essais inspirent confiance.

A la mission éternelle de l'Eglise, à cette majestueuse continuité que nous signalions il y a un instant, n'oublions pas d'ajouter sa tâche actuelle.

Elle a le devoir, nous avons le devoir de conduire au salut les Français de 1927.

Pour ce faire il est de toute nécessité, dans l'art comme dans la prédication, de leur parler un langage qu'ils comprennent et qu'ils aiment.

Ensemble, Messieurs, Prêtres et Artistes, dans une mutuelle et joyeuse sympathie, avec un élan que rien ne rebute, cherchons ce langage mieux adapté.

Dieu nous donnera de le trouver, vos travaux déjà nous le disent.

J'arrive à un troisième vœu.

Le mot d'ordre laissé à l'Eglise par son fondateur est tout entier dans ces mots : *eunies docete omnes gentes*, allez enseigner toutes les nations. C'est la consigne par excellence. L'Eglise ne l'a jamais oubliée.

Cette œuvre de lumière elle la veut partout premièrement. Vous savez bien que, pour l'accomplir, elle entreprend parfois les luttes les plus douloureuses.

D'ailleurs dans sa connaissance si profonde de la nature humaine, elle professe que la vérité, que les justes convictions soutiennent, élèvent, libèrent les hommes dans les combats quotidiens de la vie. *Veritas liberavit vos.*

Et elle demande à l'art catholique de se souvenir de cette vérité primordiale.

Elle demande à vos œuvres, qui sont pour elle des moyens très aimés d'apostolat, de porter partout et premièrement la vérité catholique.

Or ! je sais bien que dans toute œuvre artistique il y a une part générale qui est régie par les lois du beau — et ces lois ne sont pas confessionnelles.

Mais je sais aussi que le beau catholique se réalise dans des êtres réels, concrets, dont les traits, si j'ose dire, nous sont connus et que nous n'aimons pas voir altérés ou oubliés.

Notre Christ fut sans doute le plus beau des enfants des hommes, et de ce chef toutes les beautés humaines conviennent à son image.

Mais il fut aussi l'Homme-Dieu et dans sa beauté nous aimons toujours à retrouver la majesté, la dignité, et même dans la douleur la sérénité de l'être divin.

Marie a eu toutes les beautés, toutes les grâces. Idéal charmant, et pour l'exprimer comme pour le chanter, l'artiste peut justement faire appel à toutes les ressources de son génie, mais nous lui demandons de ne pas oublier que cette créature unique a réuni dans sa personne, selon la parole de saint Bernard « gaudia matris cum virginitatis honore » la majesté de la Mère de Dieu, et la pureté virginale.

Nous aimons à voir dans les Saints non pas seulement cette naïveté, qui en fait parfois des êtres irréels, mais encore et surtout cette maîtrise d'eux-mêmes, cet équilibre fait de lumière supérieure, de jugement sain, de douceur inaltérable, cette supériorité qui inspire à tous l'admiration et le respect. *Si forte virum quem conspexere silent.*

Nous aimons que la Religion soit partout la grande force morale qui conduit l'homme à la victoire sur les passions, qui assure la maîtrise de soi-même, qui donne à l'égard des hommes et des choses une attitude de justice et d'amour, et dans les relations avec

Dieu réalise le « *rationabile obsequium* » et le « *sapere ad sobrietatem* » de nos saints livres.

Nous ne pouvons pas oublier que le scientisme a passé sur nos générations contemporaines et les a rendues plus difficiles à convaincre et plus exigeantes — que la presse quotidienne, le théâtre, le cinéma défigurent, caricaturent nos dogmes, nos dévotions, jetant ainsi dans l'atmosphère que nous respirons tant d'idées fausses et tant de préjugés !

Quand nos contemporains rencontrent dans notre théâtre, dans nos romans, dans nos tableaux les faits ou les idées de la vie religieuse. nous demandons que la première impression ressentie soit faite de respect, d'estime, d'admiration.

Ce n'est qu'à ce prix que l'art catholique sera un apostolat.

Votre tâche, Messieurs, sera remplie quand devant vos œuvres le spectateur ou l'auditeur se dira : *Il est beau d'être catholique.*

Enfin — et c'est mon dernier vœu — prenons tous les jours une conscience plus nette, nous tous, prêtres ou artistes de la beauté et de la facilité de notre mission.

Je vous le disais au début de cette conférence : la Religion fait appel à tous les arts pour produire dans les âmes l'émotion religieuse.

A vrai dire c'est dans la pratique religieuse, c'est dans nos Eglises, c'est en assistant à nos offices, c'est en contemplant toutes les beautés que l'Eglise, incomparable metteuse en scène, place sous les yeux de ses enfants, qu'une grande partie de l'humanité reçoit les seules, en tous cas les plus pures impressions esthétiques.

Les célèbres descriptions de Chateaubriand restent toujours vraies.

L'Eglise reste pour les humbles la grande, l'unique maîtresse du beau, et pour tous elle est la cause des émotions qui reposent, qui purifient, qui élèvent.

Allons donc, prêtres et artistes, à notre tâche. Avec l'Eglise, unissant au passé qui, grâce à elle, vit toujours auprès de nous l'avenir que nous voulons très beau, donnons à nos contemporains un art religieux qui les prenne et les conduise à Dieu !

J. VERDIER.

LA VIE CATHOLIQUE EN ITALIE

Les catholiques et le régime établi

Le lecteur me permettra, en inaugurant cette rubrique, que l'amitié confiante du nouveau rédacteur en chef de la *Revue Apologétique* m'a prié d'assumer, de le renvoyer, pour ce qui regarde l'organisation des forces catholiques italiennes entre 1890 et 1925, à *l'Intelligence catholique dans l'Italie du* XX^e^ *siècle*[1], le livre où j'ai essayé d'en retracer la genèse et les principaux aspects, ainsi qu'à quelques articles, publiés depuis, qui le complètent[2].

Il convient en effet de rattacher, pour le bien comprendre, ce que j'aurai à dire de la situation présente des catholiques italiens à ce qu'elle était naguère, dans un passé encore tout proche, et à ce qu'elle fut à une époque plus lointaine, que caractérisait ainsi M. Georges Goyau dans la lumineuse préface qu'il voulut bien écrire pour mon ouvrage :

« ...A distance, nous mesurons désormais avec un surcroît de netteté l'insigne service qu'avait rendu Léon XIII au catholicisme italien en imposant à ses énergies déjà frémissantes une longue période de recueillement, — recueillement studieux, méditatif, apostolique... Ce fut là pour l'action catholique une magnifique discipline ; Léon XIII, par le geste de maîtrise avec lequel il lui délimitait son terrain, offrait à cette action une incomparable école. Jusqu'à quand le Pape nous maintiendra-t-il à l'école ? murmuraient quelques impatients : ils saisirent bientôt la valeur de l'apprentissage, et cessèrent de se plaindre quand ils eurent compris. Car durant les années tourmentées, anxieuses, où s'ébaucha plus tard la gestation du futur parti politique, les bonnes volontés catholiques qui frayaient la voie à cet avenir n'eussent pu être que des velléitaires, si elles n'avaient été tenues en haleine par la continuelle urgence du travail social où Léon XIII, naguère, les avait engagés[3]. »

1. Paris, 1921, Gabalda.
2. Notamment : *L'Italie catholique au lendemain de l'élection pontificale* (ÉTUDES, 20 avril 1922, pp. 177-196) ; *Une organisation nationale pour la défense des droits du clergé en Italie : la F.A.C.I.* (DOCUMENTATION CATHOLIQUE, 7 mars 1925) ; *L'Œuvre du Cardinal Ferrari* (D. C., 27 septembre 1924, pp. 451-465).
3. *Op. cit.*, pages XIII-XIV.

La consigne d'abstention dans les luttes politiques, qui garda longtemps les catholiques italiens à l'écart de la vie publique, fut levée, on le sait, partiellement dès 1909, puis complètement en 1919, lors de la fondation du Parti Populaire Italien, qui espérait devenir un nouveau *Centre*. Mais lorsque la brillante carrière que se promettait celui-ci fut brisée en 1922 par le triomphe du fascisme et qu'avec lui s'effondrèrent presque complètement les vastes groupements économiques et syndicaux chrétiens, que les catholiques italiens avaient patiemment organisés pendant les pontificats de Léon XIII et de Pie X, que leur presse même subit une crise qui dure encore, que le contrôle de la grande banque qui avait soutenu leurs entreprises (le *Banco di Roma*) leur échappa, que leurs troupes enfin se divisèrent politiquement, on eut pu craindre pour eux une condition pire que celle dont ils étaient à peine sortis.

Ce furent de nouveau les sages directives de repliement sur eux-mêmes, de concentration de leurs efforts vers l'action religieuse la plus authentique, qui les sauvèrent ; et encore une fois ce fut du Vatican que vinrent ces directives. J'essaierai, au cours des pages qui vont suivre, d'en montrer, d'une façon très générale, la fécondité.

*
* *

Le parti fasciste, en saisissant le pouvoir, avait invité tous les partis d'ordre à le partager avec lui. C'est ainsi que des libéraux de diverses nuances et des catholiques « populaires » se trouvèrent mêlés aux nationalistes et aux fascistes dans le premier ministère que constitua M. Mussolini. Mais il était manifeste que plusieurs n'y entraient qu'à contre-cœur, sans adhérer foncièrement aux principes ni aux méthodes du nouveau régime. Au premier rang de ceux-ci étaient les « populaires », qui furent aussi les premiers, un an environ après la « marche sur Rome », à se séparer de M. Mussolini. Mais quelques-uns lui restèrent fidèles et ce fut l'origine d'une douloureuse scission parmi les catholiques, dont l'élément philofasciste, le moins nombreux de beaucoup, constitua un nouveau groupe, qui prit le nom de *Centro Nazionale*. Ce dernier conserva la propriété des principaux journaux quotidiens d'inspiration catholique (*Corriere d'Italia*, à Rome ; *Avvenire d'Italia*, à

Bologne ; *Momento*, à Turin), auxquels les « populaires » groupés autour de Don Sturzo cherchèrent aussitôt à susciter des concurrents, qui refléteraient leurs propres idées. Ils y réussirent à Rome avec le *Popolo*, disparu depuis l'année dernière[1], et à Turin avec le *Corriere*, qui vient à son tour d'interrompre sa publication et de fusionner, sur le désir de l'épiscopat piémontais, avec le *Momento*. Un seul des quatre journaux de l'ancienne *Société Editrice Romaine*, pendant toute cette période, conserva son indépendance à l'égard des partis et put ainsi demeurer l'organe officiel de l'Action catholique, ce fut l'*Italia* de Milan. Encore dut-il épurer sa rédaction, qui contenait quelques antifascistes trop marquants.

Pour M. Mussolini ont pris position surtout des membres de l'aristocratie, comme les sénateurs comte Grosoli, marquis Crispolti, prince Boncompagni, etc. ; de rares militants de la Jeunesse catholique, voire de la démocratie chrétienne, comme M. Martire et M. Cavazzoni ; des intellectuels et publicistes aux tendances nationalistes, comme Piero Misciattelli, Silvio d'Amico, Luciano Gennari, etc. Dans son ministère il ne reste plus qu'un seul ancien membre du P. P. I., M. Mattei Gentili, sous-secrétaire d'Etat à la Justice et aux Cultes, naguère directeur du *Corriere d'Italia*.

Ainsi les divisions que les catholiques italiens avaient eu le bonheur d'éviter jusque-là, ou qui du moins n'avaient jamais eu l'âpreté que nous leur connaissons en France depuis trois quarts de siècle et plus encore depuis six mois, ont-elles commencé de sévir parmi eux à l'état aigu lorsque le fascisme, comme chez nous le Second Empire, est venu instaurer un régime de fait, qui comble la religion de prévenances et de faveurs, mais ne parvient pas à dissiper dans l'esprit du plus grand nombre la méfiance qu'inspirent ses origines et certains de ses principes.

Les sympathies du clergé lui-même sont divisées, surtout dans ses hautes sphères. Au dehors il observe, d'ailleurs, la plus grande prudence. Mais le bas clergé, des villes et des campagnes, demeure presque unanimement hostile au fascisme et déjà lui a fourni des victimes, dont la plus connue est Don Minzoni, archiprêtre d'Argenta, assassiné peu avant M. Matteotti.

1. Son directeur, G. Donati, exilé comme son chef, dirige maintenant à Paris le *Corriere degli Italiani*, organe des émigrés antifascistes.

*
* *

En présence d'un tel état de choses il était d'autant plus difficile de rétablir une certaine unité de vues parmi les catholiques italiens que ceux-ci sont presque tous des hommes de réalisation plutôt que de pensée, beaucoup plus enclins à l'action pratique qu'aux spéculations de cabinet. Ils s'étaient littéralement précipités dans l'arène politique, comme de jeunes taureaux, lorsqu'après une contrainte de cinquante ans, les barrières leur en avaient été enfin ouvertes. Le moyen et bas clergé, conseiller ordinaire des consciences du peuple croyant d'outre-monts, même en matière électorale, avait participé largement à cette *furia*, qui n'était pas sans danger, on l'a bien vu par la suite.

Non que nous prétendions excuser les inqualifiables agressions et dévastations commises par des bandes fascistes contre d'innombrables cercles, coopératives, journaux catholiques au cours des dernières années, ni les violences exercées à cette occasion contre les personnes. Mais l'on conçoit que lorsqu'un cercle de Jeunesse catholique, par exemple, possède au su d'un chacun pour dirigeants, pour aumônier et pour membres des hommes qui, très peu de temps auparavant, militaient tous, plus ou moins, dans les rangs d'un parti devenu adverse, il est assez difficile de persuader à des esprits frustres et portés aux gestes prompts qu'il existe une distinction radicale entre ces hommes comme citoyens et les mêmes comme catholiques. Le mal vient de ce que la violence ait été érigée en système par le fascisme, bien plus que des sympathies plus ou moins avouées des adhérents de l'Action catholique, ou des antipathies que ces préférences politiques suscitent chez les tenants du régime établi.

Parmi les organisations nationales d'Action catholique, groupant toutes des effectifs très nombreux, mais inégalement vivants, on pouvait s'étonner qu'il n'y en eût pas en Italie *pour les hommes*, en face de trois pour les femmes et les jeunes filles et de deux pour les jeunes gens. L'un des premiers soins de S. S. Pie XI fut donc de décider la formation de la *Federazione uomini cattolici*, qui peut ainsi accueillir beaucoup de militants désorientés de l'action sociale, économique ou politique. Elle ne compte guère présentement qu'environ 50.000 inscrits, mais ses progrès sont rapides

et il n'est pas douteux que ce nombre sera triplé ou quadruplé d'ici quelques années.

Les présidents de ces six associations (nommés par le Pape) forment, avec quelques autres notabilités catholiques, le Conseil directeur de l'Action catholique (*Giunta direttiva dell' Azione cattolica*), dont le président, — actuellement le commandeur Luigi Colombo, Milanais — est également désigné par le Saint-Père. Chacun des six groupements possède ses conseils régionaux, diocésains et paroissiaux, auxquels l'impulsion d'un centre unique peut ainsi être transmise avec la plus grande facilité et le maximum d'autorité. Entre le gouvernement fasciste et le président de l'Action catholique, les rapports sont mutuellement déférents. Le Souverain Pontife couvre, d'ailleurs, ces groupements de sa protection très spéciale et officielle. Il a déclaré plus d'une fois qu'il y tenait « comme à la prunelle de l'œil ».

Néanmoins, il ne se passe guère de mois sans que des incidents surgissent entre miliciens fascistes et groupes de Jeunesse catholique, toujours provoqués par les premiers. La presse italienne a fait, par ordre, peu d'écho à ceux de Macerata, qui comptent parmi les plus graves. Les réunions du dernier Congrès national des étudiants catholiques (été 1926) y purent en effet être troublées, *en présence des autorités municipales fascistes, qui y avaient été invitées, et de l'évêque lui-même*, par des perturbateurs qui, non contents d'envahir la salle des séances et d'en expulser les jeunes congressistes, les pourchassèrent à travers la ville jusqu'à ce qu'ils les eussent contraints à reprendre le train, à la dérobée et par petits groupes, dans la direction d'Assise, où ils réussirent enfin à terminer tant bien que mal leurs délibérations.

L'année précédente, les locaux du *Messaggero Toscano*, journal catholique pisan, avaient été complètement dévastés et ses presses mises hors d'usage. Or il s'agissait là d'un organe créé, peut-on dire, par le cardinal Maffi, dont on connaît les relations cordiales avec la famille royale et le loyalisme maintes fois manifesté. Le gouvernement lui fit des excuses, mais ne lui rendit pas son journal ; et aucune sanction sérieuse ne fut prise contre les auteurs du délit.

Fait plus grave encore à certains égards. Il existe également à Pise une maison de famille pour étudiants catholiques, dirigée par le propre vicaire général du cardinal. Elle abritait en même temps

quelques dirigeants locaux de la Jeunesse catholique italienne, absolument étrangers aux luttes politiques, et quelques étudiants inscrits au *Fascio* du cru. Les rapports entre eux semblaient cordiaux, jusqu'au moment où, sur une dénonciation des seconds, les premiers se virent un jour entourés dans la rue, *plaqués au mur avec leur aumônier*, giflés, frappés, pendant que l'on bouleversait le local où ils tenaient leurs réunions, espérant sans doute y trouver la preuve que la Jeunesse catholique italienne complotait contre le régime. Après ce bel exploit, les dénonciateurs de leurs camarades s'en furent causer ailleurs un autre genre de scandale, sur lequel la décence m'empêche d'insister.

De ces divers incidents, je tiens le récit de la bouche de témoins *oculaires*. Il serait aisé d'en citer quantité d'autres.

Faut-il supposer qu'il y a hypocrisie de la part des autorités fascistes lorsqu'elles affirment leur volonté de les faire cesser ou impuissance à y réussir ?

La seconde hypothèse serait, je crois, plus proche de la vérité. De la bonne volonté du gouvernement à l'égard de l'Eglise catholique, les preuves sont trop connues, dans l'ordre législatif ou administratif, aussi bien que dans les marques extérieures de respect, pour qu'il soit nécessaire d'y insister. On pourrait ajouter qu'un Federzoni, un Fedele, d'autres encore parmi les chefs fascistes, sont catholiques pratiquants, que la plupart font donner une éducation chrétienne à leurs enfants, qu'un Farinacci même — au témoignage d'amis personnels de l'ancien secrétaire général du Parti fasciste — semble s'ouvrir à l'inquiétude religieuse. En un domaine différent, les récentes et sensationnelles révélations de M. Fernand de Brinon dans les *Débats*[1], touchant les incidents franco-italiens du mois de novembre, prouvent que si le massacre des Français de Vintimille et une irruption armée de bandes fascistes sur notre territoire ont pu être évités, c'est en fin de compte aux autorités de Rome qu'on le doit. En matière de rapports avec les organisations catholiques, comme en matière de rapports internationaux, leur influence est généralement modératrice. Mais elles sont parfois débordées par leurs troupes, formées d'éléments très divers, et qui confondent souvent l'intérêt de parti, voire les rancunes personnelles, avec l'intérêt national.

1. Numéros des 28 et 29 janvier.

En règle générale, on pourrait avancer que le gouvernement fasciste tient sincèrement à favoriser les éléments d'ordre du pays lorsqu'il est sûr de leur adhésion au régime, ou tout au moins de leur bienveillante neutralité entre lui et ses adversaires. S'il avait su grouper *activement* autour de lui ces éléments d'ordre, le cours des événements en Italie depuis trois ans eût peut-être été changé. En réalité, il a échoué dans son essai d'union sacrée et il en garde rancune à ceux qui l'ont fait échouer, aux libéraux démocrates et « aux populaires » en premier lieu. Lorsqu'un poste important ou modesie peut être occupé par un honnête homme, favorable au fascisme, on l'y nomme sans hésitation, de préférence à un moins honnête ; mais on préfère ce moins honnête à un antifasciste, quand le dilemme se pose ainsi, car on considère à Rome que c'est le moindre mal en période de profonde rénovation sociale et politique. Tous les excès du fascisme s'expliquent par là ; en Italie comme ailleurs, les honnêtes gens, amis de leur tranquillité, sont rarement ceux qui se consacrent à l'action publique. Si le gouvernement s'était privé dès l'origine des services de tous ces éléments suspects, et en s'en privant les eût mis contre lui, il ne serait déjà plus au pouvoir.

*
* *

Ces considérations n'étaient pas inutiles pour faire comprendre l'embarras extrême où peut se trouver le Souverain Pontife lorsqu'en présence d'incidents comme ceux de Macerata ou de Modène, il est amené à contremander une manifestation telle que le Congrès international des gymnastes catholiques, ou plus récemment — après le décret qui enjoint aux groupes de *scouts* catholiques de se dissoudre dans les localités de moins de 20.000 habitants, et dans les autres d'adopter une nouvelle dénomination et un nouveau statut afin de céder la place à une œuvre nationale pour l'assistance physique et morale de la jeunesse (Œuvre Balilla) — à dissoudre lui-même de sa propre autorité ces groupes dont nous savons combien ils étaient chers à son cœur.

La lettre qu'il vient d'écrire sur ce sujet au cardinal Gasparri est peut-être le plus important document émanant du Saint-Siège, et ayant trait aux rapports de celui-ci avec le régime établi en Italie, qui ait été publié jusqu'alors. On en a pu lire le texte dans la *Croix* (et dans la *D. C.* du 13-2-27). Je n'y reviens donc pas. Mais

il me semble utile de citer une partie du commentaire très judicieux qu'en donne M l'abbé Picard, aumônier général de la Jeunesse catholique belge, dans la *Revue catholique des Idées et des Faits* du 4-2-27.

« Chef-d'œuvre de fermeté de principes et de réalisme dans l'application, d'antilibéralisme absolu et d'adaptation extrêmement habile aux circonstances », — écrit-il ; et il ajoute :

« La doctrine fasciste, la conception fasciste de l'Etat est condamnable et condamnée. Le Pape le déclare sans ambages. Cette conception est en effet pénétrée d'hégélianisme germanique et d'ancien paganisme romain, sans parler des principes machiavéliques. La doctrine fasciste est plus éloignée du catholicisme que la doctrine d'*Action française*. Et le magistère ecclésiastique, dans la mesure où il en parle, en parle plus sévèrement que de la doctrine d'*Action française*. Mais il peut estimer inopportun d'y insister. Il ne peut tout de même pas oublier que le fascisme gouverne l'Italie et qu'à tout prendre il la gouverne plus avantageusement pour le catholicisme qu'elle ne l'a jamais été depuis la prise de Rome. »

Il est peut-être excessif de prétendre que la doctrine fasciste sort de ce document « *condamnée* ». Les termes dont se sert le Saint-Père rappelleraient plutôt ceux de son premier « avertissement » à l'*Action française*[1]. A coup sûr, il est clair que les catholiques sont mis en garde contre elle et qu'elle est à tout le moins dénoncée comme dangereuse. Ceux qui trouvent que Pie XI n'a pas encore été assez loin dans la désapprobation montrent un jugement bien léger et une connaissance bien superficielle de la situation faite par l'histoire au Souverain Pontife. Il y aurait disproportion évidente entre un refus d'acceptation de la loi sur l'*Œuvre Balilla*, qui mettrait en conflit déclaré l'Etat et l'Eglise en Italie pour un objet d'importance, somme toute, secondaire, et les conséquences générales éventuelles d'un pareil conflit. Mais l'avertissement est donné aux autorités civiles, et d'une façon qui laisse nettement entendre qu'à un prochain abus de pouvoir du même genre, la protestation

1. « Ces mêmes mesures législatives, — proclame le Saint-Père, — prescrivent l'enseignement d'une doctrine dont les fondements ou l'aboutissement nous inquiètent. Nous avons des motifs de craindre que cette doctrine ne parte d'une conception de l'Etat — ou qu'elle n'y conduise — que par devoir de vigilance apostolique, Nous avons dû signaler par deux fois déjà dans des allocutions consistoriales (14 décembre 1925, 20 décembre 1926) comme peu conforme à la conception catholique ». Etc.

pourrait aller plus loin et avoir d'autres effets. Il est probable que M. Mussolini comprendra la leçon.

La moitié environ des groupes de *scouts* catholiques est donc dissoute par le Pape lui-même, qui épargne ainsi au gouvernement l'odieux d'une pareille mesure. Aux autres, il accorde l'autorisation de subsister et de subir les conditions fort délicates qui leur sont faites par le gouvernement. Il les avertit cependant qu'ils doivent se considérer comme totalement indépendants de l'organisation générale d'Action catholique.

« Ici apparaît — observe encore M. l'abbé Picard — une pensée et une préoccupation très chère au Souverain Pontife. Créer une milice laïque, une organisation laïque au service de l'Eglise et sauvegarder l'indépendance absolue de cette milice et de cette organisation laïques, comme de l'Eglise elle-même, à l'égard de toute puissance terrestre. Le parti populaire n'a pas été sauvé par le Pape et ne pouvait pas l'être. Etabli sur le plan politique, il devait courir le risque de sa position. Il l'a couru à son détriment. Le fascisme l'a pour ainsi dire anéanti. Même les œuvres économiques chrétiennes n'ont pas été sauvées par le Pape, et nous ajouterons encore qu'elles ne pouvaient pas l'être. Les syndicats, les mutualités et les coopératives d'Italie se trouvaient en effet depuis 1919 dans une situation spéciale. Elles s'étaient détachées, par désir et par souci d'autonomie, de l'organisation générale d'Action catholique. Elles étaient devenues des institutions principalement économiques. Or, sur le terrain économique, de même que sur le terrain politique, l'autorité religieuse, même suprême, ne peut pas contester en principe au pouvoir civil le droit d'intervention. Pie XI a bien rappelé, lors de la promulgation de la loi syndicale fasciste, les principes de liberté d'association qui font partie de la doctrine sociale chrétienne et il a protesté contre les offenses faites par la nouvelle loi à cette liberté d'association. Mais son intervention a dû se limiter à cette protestation.

Les troupes de scouts font partie de l'Action catholique. C'est une forme d'Action catholique de la jeunesse. Il faut cependant noter ici les difficultés que l'on trouve en Italie à incorporer vraiment ces groupes d'éclaireurs à l'organisme général d'Action catholique. Ils n'ont jamais fait partie de la *Gioventu cattolica italiana*. Est-ce en partie pour cette raison que le Saint-Père a cru devoir les sacrifier ? Il semble bien que s'ils avaient été plus étroitement et plus organiquement associés aux autres sections d'Action catholique, les choses se fussent probablement déroulées d'autre manière. Quoi qu'il en soit, ce que le Pape ne veut absolument pas, malgré son affectueuse estime, qu'il n'a jamais dissimulée, pour la formule éducative du scouting, c'est la présence à l'intérieur de l'Action catholique de groupes qui subissent l'influence directe d'un parti politique et qui relèvent directement de l'autorité civile. L'immunité de l'Action catholique à l'égard des puissances et des influences profanes est aux yeux du Pape une nécessité absolue. Tous les organisateurs et les

dirigeants d'Action catholique ont le devoir évident, élémentaire de partager ce grave souci d'indépendance spirituelle. »

On ne saurait mieux dire, et ceux qui s'étonnent ou même se scandalisent d'une récente décision de l'Association catholique de la Jeunesse française, touchant l'obligation faite à ses membres de choisir entre elle et les Ligues politiques auxquelles ils appartiennent, n'auraient qu'à considérer l'exemple de l'Italie pour se persuader que cette option aurait pu depuis longtemps être exigée et correspond indubitablement aux vœux du Saint-Père.

*
* *

Mais il n'y a pas en Italie au service actif de l'Eglise que les grandes associations d'Action catholique. Il y a des milices encore plus souples, encore plus immédiatement soumises à l'autorité du Saint-Siège, sans cependant se consacrer à un apostolat de caractère confessionnel. Au premier rang de celles-ci figure l'*Œuvre Cardinal Ferrari*, dont successivement Domenico Russo dans le *Correspondant*, Paul Guiton dans les *Lettres*, Mgr Vanneufville dans la *Croix*, tout récemment François Veuillot dans la *Vie catholique*, ont illustré l'activité magnifique.

On sait qu'il s'agit d'une œuvre générale de soulagement de toutes les misères sociales, d'enseignement professionnel, scolaire ou post-scolaire, et de rééducation, de formation et d'information au moyen de multiples organes de presse, et qui, par le fait même qu'elle répand sur tous ses bienfaits, sans distinction de croyances ou de partis politiques, dans un esprit profondément évangélique, a pu être aidée par tous et bénéficier de largesses qu'une œuvre plus étroite dans ses visées n'eût sans doute pas obtenues. Elle manie les millions, c'est vrai, mais ses chefs ont tous fait vœu de pauvreté ; ce sont des prêtres, des jeunes gens et des jeunes filles qui, au service du Divin Maître, sacrifient d'avance toute joie humaine et tout intérêt personnel. Etablie déjà à Milan et dans sa banlieue, à Rome, à Jérusalem, depuis peu à Paris pour l'assistance des émigrants italiens, elle élargit sans cesse le rayonnement de sa charité, dans la dépendance morale du Pape seul, qui depuis plusieurs années déjà lui a confié l'administration de l'*Osservatore romano*. Tout récemment, elle vient d'assumer à Bologne la direction complète d'un autre quotidien catholique, l'*Avvenire d'Italia*.

De cette influence croissante, il était fatal que certains prissent ombrage. Après les attaques de l'*Action française* l'accusant d'être « une œuvre essentiellement germanophile [comme] beaucoup d'œuvres milanaises », qui « dispose d'un argent fou, dont on ne connaît pas la source » et lui prêtant gratuitement les plus ténébreux desseins politiques : « le désarmement de la France, l'autonomie de l'Alsace, l'*Anschluss* », etc., ce fut le tour du *Popolo d'Italia* — organe fondé, comme on se le rappelle, par M. Mussolini et que dirige aujourd'hui son propre frère — auquel ont fait écho la *Tribuna*, *Il Resto del Carlino* et d'autres journaux fascistes.

Dans la cité « fascistissime » qu'est Bologne, ceux-ci regrettent ouvertement l'arrivée d'un confrère dont les jeunes rédacteurs auront pour première mission de préparer les esprits au triomphe eucharistique du Christ-Roi dans la seconde capitale des anciens Etats de l'Eglise et de rappeler qu'il n'est point d'ambitions ou de gloires humaines qui vaillent un acte d'amour de Dieu.

« Un péril semble à nos portes, — écrit assez tragiquement M. Arnaldo Mussolini. On ignore ce qui a été et ce qui est la passion de notre peuple. On voudrait soumettre nos intérêts à la direction de l'Action catholique sociale.

« La plus haute hiérarchie : le Pape. Et quant au reste, amour, amour sans bornes pour tous, grands et petits, pauvres et riches, ennemis et ex-ennemis...

« Or ce flux impétueux d'humanitarisme nous est plutôt suspect. La conciliation universelle, l'histoire le démontre, est une utopie. La « charité du Seigneur » est une belle chose pour les peuples riches, qui peuvent, s'ils le veulent, faire cadeau de leur superflu. Nous, nous sommes un peuple encore en guerre, insatisfait, non sans une certaine rancœur que justice nous ait été refusée. Nous sommes en ordre de marche. Les problèmes concrets nous pressent, mais l'avenir est encore plus grave.

« Que pouvons-nous attendre d'une prédication et d'un apostolat de renoncement ? La vie civique a des exigences inconnues des humanistes[1] et des apôtres de la charité à tout prix. Il ne faut pas méconnaître ce qui pour nous est raison de vie et de puissance...

« Nous vivons au XX^e^ siècle et qui sait quels miracles nous sont encore réservés ? La Religion et ses hérauts peuvent sceller et illuminer de beauté spirituelle l'effort du génie. Mais... il est néces-

1. Il convient sans doute de lire : humanitaristes.

saire d'affirmer encore et toujours que dans la politique et dans la formation de la nouvelle conscience italienne, dans les groupements de jeunesse, syndicaux et militaires, ce qui doit servir de norme est la doctrine fasciste, la méthode fasciste, comme l'élément le mieux adapté à la réalité, à l'esprit et aux possibilités de notre avenir. *Tout le reste est un effort stérile qui peut être un beau geste, mais qui, en substance, ne compte pas*[1]. »

Don Rossi, supérieur de la Compagnie Saint Paul — l'âme vivante de l'Œuvre Cardinal Ferrari — a répondu, dans l'*Avvenire d'Italia*, sur le ton apaisé et serein du véritable apôtre, par une déclaration d' « affectueuse déférence » pour le gouvernement national, mais en revendiquant le droit de donner au Christ et à son Vicaire la première place dans son amour. « Notre doctrine est la doctrine catholique, — concluait-il, — notre méthode est la méthode catholique, que nous souhaitons n'être jamais en opposition avec la doctrine et la méthode fascistes.

« Ainsi notre peuple méritera-t-il réellement le nom de « peuple catholique » par lequel M. Mussolini a salué l'Italie. »

Toute la portée d'une opposition, sinon d'un conflit de doctrines qui agite actuellement la pensée française comme la pensée italienne, et l'on pourrait dire : la pensée catholique universelle, apparaît en ces quelques phrases.

MAURICE VAUSSARD.

1 C'est nous qui soulignons.

Une correspondance [1]

L'enfant prodigue assista au festin, il sanglota dans les bras de son père, et le père pleura davantage encore : c'est la loi. Puis, j'imagine, il quitta la demeure familiale et retourna là d'où il venait, aux abords de l'étable, au seuil des folles maisons . il voulait dire à tous la joie des retrouvailles.

C'est, me semble-t-il, un sentiment de cette espèce qui pousse tant de convertis à publier leurs expériences : le grand siècle en agissait autrement, et je me rappelle toujours avec émotion la lettre d'un Pellisson à Louis XIV : « J'ai cru que je devais faire la seule chose du monde qu'il ne faut pas faire pour obéir ni pour plaire à Votre Majesté, sans lui en parler. » Une telle réserve, de tels silences édifiaient Bussy, et c'est tout dire.

Notre siècle n'a plus de ces scrupules : voici comme un nouveau genre littéraire : mais que l'amour divin bénéficie de notre manie de l'indiscrétion, qui si souvent profite à d'autres amours, ce n'est pas ici qu'on s'en plaindra.

Du moins le recueil que nous offre aujourd'hui Georges Goyau, a un rare mérite : trop souvent, ces itinéraires de convertis semblent réglés artistiquement ou artificiellement ; en pareille matière, les deux mots se valent : Tout est prévu dans l'ascension, tout jusqu'aux chutes et aux errances anxieuses. Ici au contraire, une libre discussion entre deux esprits de formation diverse : pas de phraséologie, rien pour le public ; la conclusion même peut sembler décevante : le chrétien ne ramènera pas l'incrédule et chacun restera sur ses positions. C'est, on le sent, la réalité nue.

Le docteur Penel fut d'abord un petit calviniste détaché. Son père, son grand père avaient été pasteurs, mais il avait vu ses parents se déprendre de tout dogme. Les études d'histoire, dans l'enseignement secondaire, lui avaient laissé l'idée d'une Eglise coupable de tous les crimes, de toutes les persécutions, de toutes les guerres de religion; après une crise mystique très violente, il se détourna de la religion comme d'un explosif, et « la place resta libre pour un paganisme exclusif ».

Des livres le firent réfléchir : Merejkowski, Brunetière ! Par

1. *Qu'est-ce que la Vérité ?* Correspondance publiée par G. Goyau.

ailleurs Bergson le délivra du rationalisme, et l'aida à faire brèche dans le matérialisme ; ici le rapprochement avec Lotte et Peguy s'impose à l'esprit.

Cependant, le docteur Penel entreprend un travail : d'une part il se renseigne auprès d'un pasteur protestant, et il en reçoit le conseil de lire des écrits modernistes. Hélas ! l'attitude du critique ne vaut rien pour celui qui aspire à s'agenouiller. « La critique, je la connais : voilà 35 ans que je la pratique en tant que protestant, je pourrais dire 400 ans ; elle n'a rien à m'apprendre. »

D'autre part, il lit le catéchisme du Concile de Trente ; les cheveux se dressent sur sa tête, à cette lecture épouvantable, presque infernale ; mais « la tâche est excitante : arriver à donner vie à chaque formule. »

Il aspire à une famille, à une continuité : « le protestantisme n'est pas une tradition, c'est une expérience recommencée autant de fois qu'il y a d'individus ». Le jour de sa rentrée dans l'église (2 août 1914), il trouva la sensation chaude et quiète de la demeure d'antan, de celle qui semble unique et que tous appellent la maison.

Huit années ont passé, et un petit livre vient lui rappeler les lettres jadis échangées avec une éducatrice : un humble petit recueil de causeries pédagogiques : « *Dans une petite école* ». Jadis le bon compagnon de Peguy, Joseph Lotte, entre les quatre murs de sa quatrième, à Coutances, avait découvert d'infinies perspectives : « Mes quarante petits Bretons étaient maîtres de moi, j'avais compté les guider ; c'était eux qui m'entraînaient... Un jour le nom de Dieu, en fin de phrase, me sortit spontanément de la bouche : j'en reçus un choc en retour ». Les petits Gènevois de Mlle Noémi Regard n'avaient pas, sans doute, si grand besoin d'absolu. Leur maîtresse n'éprouva jamais le besoin de poser Dieu : elle cherchait à éveiller l'émotion morale, le tourment de l'infini, elle parlait de cette force éternelle qui fait vivre et qui fait mourir, et que les hommes aident à créer de la vie spirituelle.

Avec une tenacité têtue, qui vaut celle de quarante petits Bretons, le docteur Penel entreprit d'entraîner, de pourquoi en parce que, sa correspondante jusqu'au suprême Parce que. Sans tendresse pour le « dévergondage religieux » et « les bacchanales de la pensée », il lui reproche « sa phobie du dogme », « son attitude d'hindou devant la syllabe magique ». On dirait, par instant, d'un Paul Claudel moins lyrique talonnant un Rivière à peine plus féminin.

Comme les architectes d'antan, comme Anne Vercors, notre catéchiste pose en axiome : « Qui se confie à la pierre ne sera pas déçu ». On sent en lui le besoin, bien actuel, du stable et du défini : « Votre esprit, avide d'anticipations, se hâte vers la multiplication des possibles, où je devine la dissolution des formes. Mes contours vous froissent et votre mobilité m'inquiète. » Et encore: « pour vous, une définition est une limitation, pour moi elle est un enrichissement. »

Par ailleurs, parce qu'il a beaucoup lu Bergson et Le Roy, parce que sa correspondante est restée fidèle au culte de la spontanéité sans entrave, il s'attache à lui prouver que la netteté dogmatique ne contraint pas plus le besoin spirituel, l'aspiration vers l'infini, qu'aux jours de gel, la glace polie n'empêche le fleuve de pousser ses eaux jusqu'à la grande eau sans bornes.

Georges Goyau, avec une précision de théologien, fait remarquer à ce sujet que certaines expressions ne sont pas à prendre au pied de la lettre. Le Docteur Penel ne conseille-t-il pas lui-même de prendre ses formules dans leur sens le moins théologique et le plus psychologique ? De fait telle expression sent le pragmatisme, telle autre dégage une odeur de panthéisme, cette troisième enfin a un relent d'évolutionnisme. Faut-il donc être sévère pour un néophyte qui n'a pas encore fait l'inventaire de sa fortune, et qui sans attendre, veut en faire largesse ? Qui ne pardonnerait cette dernière prodigalité, à l'enfant prodigue d'hier ?

Le danger du recueil, s'il en est un, serait ailleurs. Le Docteur Penel manie l'épée de combat avec une vigueur probe, sans feinte; mais son jeu ne vaut pas l'escrime déliée et rapide de Noemi Regard. L'avocat du diable, ici, a pour lui le charme, la séduction du style. Et puis, il répète, sans cesse, le mot grisant de liberté.

Quoi qu'il en soit, ce livre est un document d'âme, il nous introduit dans cette zone obscure de notre conscience où la formule dogmatique devient génératrice d'action et de vie. Il illustre, par l'expérience, le mot évangélique : la Vérité libère.

B. Amoudru.

Chroniques

Chronique Pastorale

I. — Pour avoir des Prêtres.

La parole de Notre-Seigneur, *Messis multa, operarii autem pauci*, n'a peut-être jamais eu autant d'actualité que de nos jours. Les inventions modernes ont facilité l'accès des régions les plus lointaines mis aux mains du clergé de tous les pays des moyens nouveaux d'évangélisation, depuis la presse jusqu'à la radiotéléphonie. Mais, ce qui manque partout, à l'heure actuelle, c'est la main-d'œuvre pastorale. Aussi voyons-nous ressortir au premier plan, la question du Recrutement sacerdotal : associations, bulletins, articles de journaux et de revues, livres, brochures, tracts, prédications et Congrès, tout est mis en œuvre pour activer le Recrutement du clergé séculier des religieux et des missionnaires.

Après le Congrès national de Paris, en 1925 nous avons eu en novembre 1926, celui de Marseille, et voici qu'on annonce déjà celui de Rouen pour Novembre 1927 et la série continuera[1]. Il n'est pas de diocèse qui n'ait une *Œuvre des Vocations* et presque toutes ces œuvres diocésaines ont un bulletin qui tire parfois jusqu'à quinze et vingt mille exemplaires. Ces bulletins provoquent, parmi les fidèles des prières et des sympathies en faveur du recrutement sacerdotal. Elles obtiennent aussi des concours matériels fort utiles, en ce temps de vie chère, à nos séminaires dépouillés de leurs anciennes fondations. Et ce n'est pas seulement l'argent, ce sont aussi les dons en nature qui, de plus en plus, s'acheminent vers nos mai-

1. Lyon 1928, Nancy 1929, Toulouse 1930, Paray-le-Monial 1931, Versailles 1932, Montpellier 1933.

sons d'éducation cléricale. C'est une sorte de dîme bénévole que cultivateurs et commerçants s'accoutument à prélever sur leurs bénéfices et leurs produits.

Nous avons signalé, dans notre précédente chronique plusieurs ouvrages sur le recrutement sacerdotal. Voici encore un élégant volume que nous envoie la librairie Bloud et Gay : *Enfant, viens à ma suite*, par l'abbé R. Cocart, avec lettre-préface de Mgr Julien. L'auteur s'adresse aux enfants et, dans une série d'entretiens à leur portée, leur parle de la vocation, de la dignité et du ministère du prêtre, de l'appel de Jésus, de la manière dont les enfants et les familles doivent y répondre. Chaque entretien est suivi de trois histoires sur le même sujet.

Le R. P. Bessières qui mène une campagne si féconde dans sa Revue *Hostia* vient de faire paraître à Bruges, chez Beyaert (Paris, Giraudon, 56, rue N.-D.-des-Champs) une gracieuse brochure où, après avoir constaté la crise de la vocation sacerdotale dans les élites sociales, il montre que le moyen de « multiplier le saint sacerdoce », c'est de faire « l'éducation eucharistique de la jeunesse ».

On a remarqué que, contrairement à ce qui se produisait autrefois, c'est surtout des villes que viennent, en beaucoup de diocèses, les élèves ecclésiastiques. Et ce n'est pas étonnant si, en ces diocèses il n'y a que les villes qui puissent avoir des écoles chrétiennes et des œuvres de jeunesse catholique. Aussi faudrait-il que les prêtres de campagne puissent soustraire de bonne heure à l'influence de l'école laïque l'enfant prédestiné en lui donnant des leçons de latin. *La Revue ecclésiastique de Metz* (juin 1926) étudie la façon dont il faut envisager cet enseignement.

Les *Dossiers de l'action populaire* (10 janvier 1926) donnent des pages suggestives où M. l'abbé Pyotte, directeur honoraire au collège de N.-D. des Dunes à Dunkerque, expose les *Industries et Initiatives* par lesquelles le prêtre peut travailler efficacement au recrutement sacerdotal.

II. — Pour n'avoir que de bons Prêtres

La Revue *Le Recrutement sacerdotal* qui est comme le bulletin national des vocations ecclésiastiques a publié, ces derniers temps, une série d'articles sur *La conscience professionnelle cléricale et sa formation au for externe dans les Petits Séminaires.*

« Ceux qui ont eu le bonheur de connaître l'abbé Claude Bouvier, ou qui seulement ont lu sa *Vie*[1] ne s'étonneront point qu'on trouve en ses lettres, notes, écrits posthumes et articles dispersés, tous les éléments de son beau livre sur l'éducation idéale du prêtre ». Ce livre, ainsi présenté dans la préface signée par M. Klein, renferme quatre parties : Vocation, Au séminaire, Perfection sacerdotale. Il a pour titre *L'Education Sacerdotale, Etudes, Elévations et Lettres.* Il vient de paraître chez Gabalda.

Il n'est pas étonnant qu'un éducateur du clergé, M. le Chanoine André, ancien supérieur du Séminaire universitaire de Lyon et du Grand Séminaire d'Avignon, ait voulu mettre ses Ordinands à l'école du « Maître des Apôtres[2] ». Après des considérations générales sur la Personne, le plan et la méthode pédagogique du divin Educateur, il étudie successivement les diverses phases de l'éducation sacerdotale : les Appels, l'Initiation, la Consécration, l'Evangélisation ,la dernière Cène et le Calvaire, la Mission confiée aux Apôtres par Jésus-Christ après sa résurrection.

C'est à l'Eglise continuatrice de l'œuvre de Jésus qu'il faut demander de quel esprit doivent être animés les Ordinands. Voilà pourquoi nous recommandions en notre précédente chronique l'*Explication du Pontifical* de M. Gontier (chez l'auteur, au Séminaire de Bayeux). M. l'Abbé Rouzic, aumônier de la « Rue des Postes », traite lui aussi des *Saints Ordres : Doctrine et Action* (1 vol. in-12 de 522 pages, Téqui, éditeur) avec le souci d'instruire les fidèles en même temps que le clergé. Deux chapitres préliminaires sur la vocation et le Séminaire sont suivis de dix chapitres sur les Saints Ordres, puis il traite successivement de la Sainte-Messe, la Confession, la Direction , la Prédication, le Catéchisme, la Bénédiction, la Présidence, le Professorat.

Après Notre-Seigneur et l'Eglise, nous avons l'exemple des Saints Prêtres pour nous aider à réaliser la perfection sacerdotale. M. l'abbé Arnaud d'Agnel nous propose *Saint Vincent de Paul* comme *Guide du Prêtre :* Comment se pose pour le prêtre le problème de la Vocation ; l'Oraison et la Vie sacerdotale ; Bel exemple d'orthodoxie;

1. Par son frère Henri et par l'abbé Hemmer avec préface de Mgr Batiffol. Gabalda, 1926.
2. *L'Education sacerdotale des Apôtres à l'Ecole de Jésus Christ, Souverain Prêtre*, par M. le Chanoine André, 2 vol. in-8 écu de xx-478 et 332 p. De Gigord, éditeur, Paris.

Un fervent de la Liturgie ; Les études ecclésiastiques ; A l'école d'un réformateur de la chaire chrétienne ; Comment diriger les consciences ; Le Sauveur et l'Education ; Un saint Pédagogue ; Le Prêtre et l'autorité ecclésiastique ; Le Prêtre et l'autorité civile ; Nos devoirs envers les Confréries ; Le Prêtre, sa famille, ses serviteurs et employés ; Nos devoirs de société ; un saint homme du monde ; les ecclésiastiques et la gestion des biens temporels. Tels sont les sujets traités dans les quatorze chapitres de ce volume, in-12 de 350 pages, Téqui éditeur.

C'est *à l'Ecole de S. François de Sales* que, dans la *Revue ecclésiastique de Metz*, (Janvier-Février 1926), M. le Chanoine Zwickel convie ses confrères pour les initier à la méthode de cet « incomparable directeur d'âmes ».

L'*Interdiocésaine* continue de donner chaque mois pour la sanctification personnelle du prêtre un substantiel sujet de méditation. L'étude détaillée qu'elle poursuit du Sacrement de Pénitence serait mieux à sa place dans une revue de théologie morale ou de Droit canon que dans ce « feuillet de pratique pastorale ».

« Aux âmes de jeunes clercs à qui elles ont été enseignées dans leur substance, aux âmes de prêtres, nées ou devenues grandes, vieilles à vingt-cinq ans, jeunes à soixante, toujours aussi préoccupées d'appuyer leur apostolat sur une vraie vie intérieure que d'établir leur vie intérieure sur une discipline... » Mgr Paulot adresse les pages de son beau livre *L'Esprit de sagesse. Essai de synthèse des principes généraux de la vie intérieure* (un volume in-8 écu, 472 pages. Desclées éditeur). Il y a, dans ces pages, des considérations profondes et pénétrantes qui aideront les clercs et les prêtres à acquérir cet « Esprit de sagesse » si nécessaire à la bonne ordonnance de leur vie et de leur apostolat.

Le livre par excellence pour la lecture spirituelle des prêtres, l'inspiration de leurs prônes et de leur apostolat, c'est la sainte Ecriture. Aussi M. le chanoine Geslin, directeur du Grand Séminaire de Séez, a-t-il bien mérité du Clergé en entreprenant la publication trimestrielle de *La demi-heure d'Ecriture sainte*, à base scientifique, à but apostolique. (Chez l'auteur, chèques postaux, Rouen 70-67, 12 fr. le fascicule.)

III. — Pour que les Prêtres soient des Apôtres

Le rédacteur de la partie pastorale de la Revue *Prêtre et Apôtre* a réuni en un volume[1] les articles que, chaque mois, depuis l'origine, il rédige pour les séminaristes et le clergé. Son programme est celui de Notre-Seigneur : *Euntes, docete omnes gentes, baptisantes eos... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis.* Voilà la consigne : Pour sauver les âmes il faut : 1° *les aimer. Euntes* : c'est la charité sacerdotale qui est la grande inspiratrice de tout le ministère ; 2° *les édifier* puisque nous devons les instruire d'abord par l'exemple qui est envisagé ici comme une fonction pastorale ; 3° *les étudier* afin d'être en mesure d'adapter notre enseignement ; 4° *les instruire* par le catéchisme, le prône à l'église et le prône à domicile : plusieurs chapitres sont consacrés à ces fonctions capitales de notre ministère ; 5° *les sanctifier* par la prière et l'administration des sacrements ; 6° *les diriger* : direction en général, direction des enfants, des jeunes gens, des familles, des paroisses, directions sociales ; 7° *organiser et administrer.* En traitant toutes ces questions, l'auteur évite de distinguer comme on le fait trop souvent entre le ministère et les œuvres, celles-ci ne devant être que des adaptations du ministère pastoral.

Dans la seconde série de la *Halte sacerdotale* (1 vol. in-12 de 394 pages. Paris, librairie Giraudon), Mgr Gonon, en des méditations rédigées pour la Retraite du mois, considère le prêtre à l'autel, en chaire, au saint tribunal, dans les œuvres, chez les autres et chez lui.

Soyez apôtres. Le volume écrit sous ce titre en italien par le R. P. Facchinetti, O. F. M., et traduit en français par M. l'abbé Mazoyer (Lethielleux, éditeur), ne s'adresse pas seulement aux prêtres, mais en même temps qu'ils y trouveront un aliment pour raviver la flamme de leur zèle, ils pourront aussi s'en servir pour se former des auxiliaires dans leur apostolat.

A ceux qui rêvent d'apostolat, Paul Dusauchoy offre en *Saint Paul et le Maniement des Ames* « le vivifiant exemple d'un saint des origines chrétiennes exerçant son action en dépit des préjugés et

1. *Pour sauver les Ames : Indications pastorales à l'usage des Séminaires et du Clergé.* Un volume in-8 écu de 518 pages. Giraudon, libraire-éditeur, 56, rue N.-D.-des-Champs, Paris (6e).

des persécutions, au sein même du paganisme ». Un volume de 110 pages, Lethielleux, éditeur.

L'Union, revue mensuelle de l'Union des Œuvres ouvrières catholiques, en même temps qu'elle revêtait l'an dernier une couverture richement illustrée, inaugurait sous ce titre : *Pour l'Apostolat*, la publication mensuelle à l'intention des hommes d'œuvres, d'une méditation spéciale suivie d'un article intitulé : Nos maîtres et nos modèles.

Ce n'est pas seulement dans le passé qu'on trouve des modèles d'apostolat ni dans les pays qu'évangélisent nos missionnaires. Quel admirable exemple et combien encourageant nous présentent ces prêtres dont le R. P. Lhande, en des articles des *Etudes* prochainement réunis en volume, nous expose la situation et les œuvres dans la banlieue parisienne !

IV. — Pour que le peuple soit instruit

Catéchisme. — L'auteur du *Catéchisme dans la Bible* que nous avons signalé dans notre précédente chronique nous donne maintenant une *Méthode catéchistique* (in-12, 82 pages. Imprimerie Sainte Jeanne d'Arc, Toulon) qui aidera ceux qui s'en inspireront à rendre le catéchisme plus intéressant et plus pratique.

Les ouvrages de M. l'abbé Boulenger, chanoine d'Arras, sont bien connus et très appréciés pour l'enseignement religieux. On lui saura gré de nous donner dans son récent *Abrégé de la Doctrine chrétienne* (Librairie E. Vitte, Lyon et Paris) « un livre neuf qui diffère du premier non seulement par la méthode, mais aussi par la substance » et peut être avantageusement utilisé pour la préparation au brevet élémentaire d'instruction religieuse.

Un professeur de l'Université catholique du Sacré-Cœur de Milan, M. Francesco Olgiati, offre à ses compatriotes *Il Sillabario del Cristianesimo* où après deux chapitres préliminaires sur l'ignorance religieuse et le problème de la vie, il traite de l'ordre naturel et surnaturel, de la grâce, de la chute originelle, le Christ dans l'histoire, la Bible, la Sainte Trinité, le Verbe Incarné rédempteur du monde, la Vierge Marie, l'Eglise, l'Eglise et notre union surnaturelle avec Dieu, la Vie chrétienne, le Catéchisme dans la mort, l'Au-delà.

Pour les Petits Séminaires et Institutions ecclésiastiques du dio-

cèse d'Angers, Mgr Crosnier publie le *Programme du Cours d'Instruction religieuse* (nouvelle édition). Ce programme, qui est un directoire pour le maître, servira pour les questions dans les examens. Il indique les ouvrages parmi lesquels on devra, pour les divers cours, choisir un manuel, les cours dictés étant désormais interdits.

Le secrétaire général de la Direction des Œuvres de Lyon (30, rue Sainte-Hélène) a rédigé, pour Catéchismes de Persévérance, Cercles d'études et Prônes catéchistiques, un *Programme* très détaillé d'*Instruction religieuse* dont chaque fascicule (1 fr.) comprend, à la suite des plans d'instruction, l'indication des passages correspondants de la Sainte Ecriture, des références catéchistiques théologiques et apologétiques et des références de piété pour lectures et méditations.

A l'intention des jeunes filles, la même Direction diocésaine publie un programme pour cercles d'études sur *Les Aspirations de la jeunesse contemporaine en regard des enseignements de l'Eglise* : questions pratiques rattachées à l'enseignement théologique et aux directions pontificales, le tout présenté sous la forme suggestive qui convient aux cercles d'études.

Ce ne sont pas seulement des idées, ce sont des procédés nouveaux d'enseignement que M. le chanoine Morice, docteur ès lettres lauréat de l'Académie française, s'efforce de suggérer aux prêtres, aux instituteurs chrétiens, aux catéchistes volontaires et aux parents dans ses *Causeries sur Jésus* (in-18 de XIII-218 pages. Aubanel, éditeur). Son but est de concentrer l'attention sur la présence universelle et invisible de Jésus-Christ. Il la montre par une série de leçons de choses qui donneront aux enfants la sensation de la présence de Notre-Seigneur.

Prône a l'église. — Les recueils de prédication occupent cette année-ci, dans notre rayon de Pastorale, la place la plus considérable, et c'est pour nous tout à la fois un sujet de satisfaction, car cela suppose que beaucoup de prêtres rédigent avec soin leurs instructions... et d'inquiétude parce que nous redoutons que certains autres recherchent, dans les livres de leurs confrères, des sermons tout faits, bien composés, sans doute, mieux qu'ils ne sauraient faire eux-mêmes, moins utiles cependant pour leur auditoire parce qu'ils ne seront pas adaptés. Ce ne sont donc pas des sermons à re-

produire, mais les matériaux pour des constructions bien personnelles que nous voudrions signaler aux prédicateurs.

Voici d'abord *Notre Credo, Leçons d'Apologétique*, par M. l'abbé F. Lelarge, curé-doyen de Graçay (Cher). Victorion, 87, boulevard Saint-Germain, Paris ; un volume in-12 de 742 pages. L'auteur de cet ouvrage, persuadé que « l'exposition précise, exacte du dogme catholique est souvent la meilleure réponse à donner aux attaques de nos adversaires », s'est attaché, dans une série de cinquante-neuf instructions, à exposer avec simplicité la doctrine du Credo catholique, mais il n'a pas négligé, toutes les fois qu'il l'a cru nécessaire pour ses auditeurs, de répondre avec clarté aux contradictions soulevées par les incroyants ou les impies. Son livre sera utile à ceux qui ont le très louable souci d'instruire leur peuple par une série d'instructions suivies sur le dogme catholique.

Pour varier la prédication et l'adapter au cycle de l'année liturgique, on pourra s'inspirer de l'ouvrage du R. P. Hickey, O. S. B., traduit de l'anglais et publié chez Beauchesne sous ce titre : *Dix minutes en chaire, Courts sermons pour les 52 dimanches de l'année et quelques-unes des principales fêtes.* — Voici encore d'autres ouvrages qui rendront le même service : *Les Paraboles évangéliques*, instructions et homélies prêchées à Sens par Mgr Pichenot, archevêque de Chambéry, 3e édition, in-12 de 466 pages; Téqui, éditeur ; *La Parole du Maître, Entretiens du dimanche*, par l'abbé Sicard, curé de Saint-Pierre de Chaillot, 2 vol., chez Gabalda ; *Homiliaire* ou *Recueil d'homélies sur les Evangiles des dimanches et fêtes :* commentaires exégétiques par le P. Beaufays, O. F. M. ; *Plans d'Homélies*, par l'abbé Malherbe, curé ; *Homiliaire ou recueil d'homélies sur les Epîtres des dimanches et fêtes :* commentaire exégétique par l'abbé Delmotte ; *Projet de plans* par Dom Marc Grégoire, O. S. B. ; *Commentaires des Evangiles de l'année liturgique*, par le R. P. Ignace Beaufays, O. F. M. Ces trois derniers volumes sont édités chez Vromant à Bruxelles et se trouvent en dépôt à Paris ,37, rue de Lille, Paris (7e).

Les Evangiles liturgiques des dimanches (Editions *Spes*) ont pour auteur un professeur agrégé au Lycée de Tarbes, M. Barat, qui les a écrits pour le Bulletin religieux de Tarbes et de Lourdes. Ce n'est pas un livre de prédications, mais nous le signalons ici parce que les prédicateurs peuvent s'en inspirer comme des précédents pour leurs homélies dominicales.

Outre les sermons du dimanche, il y a des prédications spéciales : Retraites, Conférences, pour lesquelles voici tout un arsenal : *Retraite de première communion solennelle* par le chanoine Duplessy, in-12, 286 pages; Téqui éditeur ; *Une Retraite de première communion*, par l'abbé Viau, in-12, 172 pages. Aubanel éditeur, Avignon ; *Les Promesses évangéliques, Retraite prêchée aux membres des Conférences de Saint Vincent de Paul de Paris* par Mgr Julien, in-12, 128 pages, Téqui éditeur ; *L'Evangile de l'Eucharistie*, ou *La Vie de Notre Seigneur continuée et reproduite au Saint Sacrement de l'Autel*, conférences prêchées dans la cathédrale de Sens par Mgr Pichenot, archevêque de Chambéry, 7e édition revue et corrigée, in-12 de 402 pages, Téqui, éditeur ; *Conférences spirituelles aux Religieuses de la Visitation d'Orléans* par Mgr Chapon, évêque de Nice, 2e série, in-12, 246 pages, Téqui éditeur ; *Aux Mères chrétiennes, Instructions pastorales* par M. l'abbé Fromantin, curé de Saint-Germain l'Auxerrois, in-12, 270 pages. En vente à l'église, 2, place du Louvre. — Pour le Mois de Marie, si l'on veut des lectures doctrinales accompagnées d'un trait pour chaque jour, voici *Le Catéchisme vécu à Lourdes* par le chanoine Duplessy et le Dr Marchand, in-12, 264 pages, Téqui éditeur.

Un des avantages des Missions — le principal pour beaucoup — c'est de rappeler les enseignements de l'Eglise. Mais ces Missions ne réussissent qu'à certaines conditions qu'expose le R. P. Pechdo, S. J., dans un petit volume (in-12, 112 pages ; Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir, Toulouse), intitulé *Vade-mecum du Missionnaire.*

Encore que le dernier ouvrage de M. Tanquerey, *Les Dogmes générateurs de la Piété chrétienne* (in-12, 265 pages; Desclée, éditeur) ne soit pas composé spécialement pour les prédicateurs, ceux-ci y trouveront de très utiles inspirations pour des prônes à la fois doctrinaux et pratiques.

Prônes a domicile. — Pour que la prédication soit entendue jusqu'aux extrémités des plus vastes églises, on utilise de plus en plus les hauts-parleurs. Ce sera un avantage pour les fidèles qui ne seront plus condamnés à l'ennui durant le temps précieux consacré à leur instruction. Avantage aussi pour les prédicateurs qui, n'étant plus obligés de forcer la voix pour se faire entendre, seront plus aisément naturels dans leur élocution.

Mais il y a d'autres hauts-parleurs qui portent la voix des prédi-

cateurs bien au-delà des enceintes de nos églises. C'est maintenant une institution régulière qui, de Paris, porte jusqu'aux extrémités de nos provinces la parole des orateurs les plus renommés de la capitale. Mais ce n'est pas de cette utilisation de la téléphonie sans fil, si intéressante qu'elle soit, que nous voulons parler ici. C'est de la presse et spécialement des *Bulletins paroissiaux qui, littéralement,* portent le *Prône à domicile,* non seulement comme un son fugitif, mais en des pages qu'on peut lire et méditer et conserver au foyer domestique. Quel est le prêtre qui n'ayant chaque dimanche en son Eglise que les deux tiers ou la moitié ou peut-être pas même seulement le quart des paroissiens, s'estimerait dispensé d'instruire les autres? *Euntes, docete:* allez donc, chers petits bulletins, porter l'Evangile chez ceux qui ne viennent pas l'entendree à l'Eglise. Rien de plus varié que la façon dont se présentent ces bulletins, merveilleusement adaptés à leurs lecteurs... et aux ressources de leurs rédacteurs. Il y en a qui sont polycopiés, d'autres imprimés par les curés eux-mêmes. Dans les centres populeux, la rédaction est exclusivement paroissiale. Les « petits curés » qui ne peuvent se payer un tel luxe ont recours à des rédactions régionales ou diocésaines auxquelles ils ajoutent quelques pages spéciales. Il y a des bulletins qui se présentent avec le format d'un journal ou qui sont un simple supplément d'une Croix locale ou de la Croix du dimanche. La plupart ont le format d'un bulletin in-8. Quelques-uns deviennent de véritables Revues. Un nombre de plus en plus considérables se paient le luxe d'illustrations en vue desquelles s'est constituée une sorte de coopérative pastorale. *L'Art au service de l'Apostolat populaire.* Editions *Spes*, Paris.

C'est la Presse qui porte à domicile la vérité : organiser méthodiquement la lutte contre la mauvaise presse et la propagande de la presse catholique, tel est le but que se propose M. Chauvin, directeur diocésain de N.-D. du Salut en des conférences réunies sous le titre : *L'orientation de l'Action catholique.* (Bureau de la Presse catholique 27, rue de Metz, Toulouse),

La presse est le grand moyen d'atteindre et de conquérir la masse du peuple français qui ne vient plus en nos églises. Voilà pourquoi en 1924, la Semaine des Ecrivains catholiques a étudié la question *Du journalisme* en une série de rapports signés de Gaétan Bernoville, Maurice Brillant, Victor Bucaille, J. Calvet, L.-H. Pagès, R

P. du Passage, Jules Pigasse, Armand Praviel, Edouard Trogan et réunis en un volume par les Editions *Spes*.

V. — Pour que les paiens soient évangélisés

Mgr de Guébriant a écrit la préface d'un petit volume intitulé *Une carrière de Missionnaire* (in-12 de 134 pages, Editions *Spes*) dans lequel le R. P. Hugon, S. J., montre ce que doivent être l'homme, sa carrière, ses qualités physiques, morales et intellectuelles, sa préparation éloignée et immédiate, ses œuvres. L'ouvrage se termine par la liste des Congrégations missionnaires et par la bibliographie des Missions.

L'Union Missionnaire du Clergé a réuni en deux volumes sous ce titre : L'*Apostolat missionnaire de la France*, les conférences données à l'Institut Catholique de Paris. Le second volume (in-12, Téqui éditeur) contient les conférences données en 1924 et 1925 par Mgr de Guébriant sur les origines de la Société des Missions étrangères ; par la Sœur Jeanne des Filles de S. François de Sales, sur le relèvement de la femme païenne aux Indes ; par Mgr Beaupin sur l'Emulation missionnaire à travers le monde ; par le R. P. Dhelias, S. J. sur Madagascar religieux ; par le R. P. Courtais, mariste, sur les Missions maristes en Océanie ; par le Fr. Gordien sur l'Institut missionnaide des Frères des Ecoles chrétiennes ; par Mgr Jarosseau, O. F. M. C. sur la Mission des Gallas en Abyssinie ; par le T. R. P. Lebon, Marianiste, sur l'Apostolat par l'éducation au Japon ; par le R. P. Lebbe, Lazariste, sur les étudiants chinois à l'étranger ; par Mgr Deschamps sur « Ce que j'ai vu en Afrique occidentale française ».

C'est aussi ce qu'il a vu *A travers les Missions du Togo et du Dahomey* que nous expose Mgr A. Boucher dans un volume richement illustré par la maison Téqui.

Aux associés de la Sainte Enfance, le R. P. Gibert, S. J., présente en deux gracieuses plaquettes (Téqui éditeur) *Les petits Chinois ou la Sainte Enfance au Vicariat de Nankin : Histoires vraies avec des illustrations*. A l'intention des directeurs de cette œuvre, M. le Chanoine Laverré a composé un directoire pour *Les Fêtes de la Sainte Enfance : comment les préparer et pourquoi en célébrer*. Bonne Presse, rue Gambetta, 66, Poitiers.

Entre autres précieuses informations fournies par l'Exposition missionnaire de Rome, la Commission médicale qui en faisait partie

a fourni des chiffres grâce auxquels deux professeurs de l'Université du Sacré-Cœur de Milan, ont pu composer un ouvrage sur la mortalité des missionnaires *La Mortalita dei Missionarii* (Societa editrice « Vita et Pensiero », Milano), où il est établi que la durée moyenne de la vie des missionnaires est, environ, le 78 % de la durée moyenne théorique de la vie des Européens de même âge, — que la durée moyenne de la vie des missionnaires d'Afrique est moindre que celle des missionnaires d'Asie, etc.

VI. — Pour que les familles soient chrétiennes

Le livre de Paul Rey, *Les Familles en prières* (Editions *Spes*), a « l'ambition d'être une pierre apportée à la réédification de la famille », et c'est par la prière qu'il veut y restaurer l'esprit chrétien. Ce que doit être la *Maison* qui abrite cette famille, M. Rouzic nous le montre en un gracieux petit volume dont l'éditeur Téqui publie également le nouvel ouvrage de M. Grimaud, l'*Epouse attrait du foyer* (un volume in-12 de 310 pages). Le R. P. Vuillermet qui nous a déjà donné *La Vocation au Mariage* et qui prépare *Vers la perfection de la vie conjugale* publie chez Lethielleux *La vie au Foyer*. Voici les titres de quelques chapitres : L'allure d'un foyer français et chrétien ; La vie intime du foyer ; L'intimité religieuse du foyer ; La conquête d'une âme ; Les devoirs envers le foyer ; Le monde et le foyer ; L'apostolat et la vie au foyer ; Les relations familiales ; les beaux-parents ; les grands-parents et les jeunes foyers ; Le budget familial ; L'horaire familial.

L'Association du Mariage chrétien publie tous les deux mois depuis deux ans un bulletin intitulé *Le Prêtre et la Famille*. Ce bulletin est surtout pour les prêtres. On y trouve, par exemple (nov. déc. 1926) un article de M. Verdier, vice-supérieur général de Saint-Sulpice sur la *Crise de la dépopulation et le ministère pastoral*.

Le Foyer chrétien (mensuel, 28, rue de Bourgogne, Moulins, Allier, 3 fr. par an) poursuit l'éducation intégrale du foyer tout entier, parents et enfants, éducation familiale, sociale et religieuse. Il peut servir de partie commune à un bulletin paroissial.

VIII. — Pour la sanctification des enfants

C'est le baptême qui sanctifie les âmes de ces chers petits. Or, il y a des paroisses où beaucoup de parents ne songent même pas

à faire baptiser leurs enfants. M. l'abbé Pyotte (*Dossiers de l'Action populaire* 25 avril 1926) étudie cette situation lamentable, il en indique les remèdes, signale les difficultés et montre comment les prêtres peuvent se faire aider pour en triompher.

Mais il ne suffit pas que l'enfant soit baptisé. Il faut, dès l'éveil de sa raison, qu'on fasse l'éducation de ses facultés surnaturelles. Avec la collaboration d'une religieuse directrice à l'école gardienne, M. le chanoine Flamion, inspecteur diocésain de la province du Luxembourg et M. le chanoine Adam, ancien inspecteur diocésain, nous en suggèrent les moyens dans une brochure intitulée *La vie chrétienne de l'enfant disciple et imitateur de Jésus* (Wesmal-Charlier, éditeur, Namur).

On trouvera à la librairie Giraudon, 56, rue N.-D.-des-Champs, Paris, la nouvelle édition de la *Sanctification des Enfants :* catéchisme, confession, communion, direction.

La Revue l'*Union* a donné en 1926 d'excellents articles sur les groupements de piété d'écoliers, les associations d'enfants de chœur, les retraites fermées d'enfants. *Exempla trahunt :* pour porter les enfants au bien en même temps que pour les intéresser, il faut savoir leur raconter des histoires. Un article de cette même revue (juillet 1926), donne des indications très pratiques et très suggestives sur la façon de les raconter.

VIII. — Pour la persévérance des jeunes gens

« C'est l'Hostie qui a fait les martyrs ; c'est l'Hostie qui a fait les saints ; c'est à elle que nous devons l'élite des catholiques que le pays attend. » Voilà ce que nous montre par des traits empruntés à la Croisade Eucharistique, M. Marmoiton dans un agréable petit volume intitulé *Pour l'Hostie, Récits et Nouvelles*, illustrations d'Alac, Apostolat de la Prière. Toulouse, 9, rue Montplaiisr.

Le Maréchal Lyautey n'a pas dédaigné d'écrire la préface d'un gracieux volume édité par la *Revue des Jeunes* (Desclées, Paris), où des auteurs connus dans le monde littéraire et artistique montrent ce que sont les *Equipes sociales*, leur *Esprit* et leurs *Méthodes.*

La question des Sports n'a pas cessé d'être à l'ordre du jour, tant elle est complexe et s'impose à tous ceux qui s'occupent des associations des jeunes gens et même des jeunes filles entraînées elles

aussi dans le mouvement sportif. On saura bon gré au R. P. Vuillermet de l'avoir mise au point dans un volume intitulé *Les jeunes gens et les sports*. (Lethielleux éditeur).

Quiconque s'occupe des œuvres de jeunesse doit s'attendre à des déboires. Pour qu'il n'en soit pas découragé, *La vie au Patronage* (juin 1926) l'engage à méditer l'histoire du premier patronage de Dom Bosco. Dans cette même revue (août 1926), on lira avec grand profit l'étude de M. l'abbé Niedergang sur *Ce que doit être la discipline au Patronage*, suivie d'un *Projet de règlement plus suggestif qu'administratif*.

IX. — Pour la vie liturgique

Composé d'abord pour ses religieuses, le livre de Mme l'Abbesse du Monastère de Sainte Claire Lavaur, intitulé *Jésus-Christ dans la Liturgie*[1] a été jugé par plusieurs évêques capable d'édifier les fidèles et de fournir au prêtre « un secours précieux pour sa piété, personnelle et son enseignement pastoral. »

La vie chrétienne n'est pas morte, mais ensevelie seulement. A nous de la raviver. Pour la raviver, il faut se grouper, lutter contre l'individualisme qui fait s'isoler les paroissiens dans l'Eglise, et réaliser la prière sociale. Une fois groupés, s'unir pour et par la prière, s'unir pour et par le chant. Les vêpres et les complies sont le rempart de la Messe. Le peuple est ignorant des choses de la liturgie, au prêtre de l'instruire. — Telles sont les idées qu'a développées à l'Institut grégorien M. l'abbé Villetard, curé doyen de Seignelay dans une conférence publiée en brochure par la Société S. Jean l'Evangéliste (Desclées éditeur).

L'*Union apostolique*, revue mensuelle de l'Association sacerdotale de ce nom, a montré en ses N^os^ d'avril et d'août comment on peut rendre *Une grand'messe intéressante*. Le *Bulletin pastoral de Reims* a publié de novembre 1925 à juin 1926 une série d'articles sur l'*Art religieux* dont le but doit être d'attirer les âmes vers le bien.

X. — Pour l'Organisation catholique

Personne n'ignore les merveilles accomplies dans le diocèse de Versailles par Mgr Gibier. Pour n'en rappeler qu'un exemple, son

1. Un volume in-12 de 680 pages. Monastère de Sainte-Claire, Lavaur (Tarn).

Séminaire diocésain qui naguère encore n'était peuplé que de quelques rares élèves, la plupart venus d'ailleurs, est maintenant un des plus nombreux de toute la France, et c'est le diocèse lui-même dont la fois s'est réveillée sous l'action persévérante de son Pasteur qui lui envoie toutes ses recrues. Mais l'action ne suffit pas, il faut l'organisation. Dans le volume intitulé *La France organisée* publié chez Téqui par Mgr Gibier, on verra les débuts de l'organisation diocésaine à Versailles, la codification de cette organisation : diocèse, cantons, paroisses, le rôle des prêtres isolés ou groupés, la participation des catholiques au travail du Clergé.

XI. — Pour l'Action sociale catholique

Pour que cette action si importante, si nécessaire mais si délicate ne soit pas exposée à de lamentables déviations, M. l'abbé Nicolay dont nous avons eu naguère occasion de signaler l'ouvrage intitulé *A la conquête des Ames* nous rappelle dans la *Revue ecclésiastique de Metz* (N° d'Août 1926 et suivants) quelles sont les *Directives de l'Eglise quant à l'Action sociale des Catholiques.*

C'est le même souci de se conformer aux directions pontificales qui a inspiré M. Léon Van den Essen, professeur à l'Université de Louvain son *Aperçu historique de la crise religieuse actuelle et sa solution*, et à M. l'abbé Devroy son *Projet d'Association catholique* conforme aux principes romains, aux décrets du Concile provincial et du Synode diocésain. Brochure in-8. Librairie Desbarax, Louvain.

Le P. Delattre qui a montré en cette Revue quelle connaissance il a des choses d'Allemagne a donné à *La Croix* au début de novembre dernier deux articles à méditer sur *l'Apostolat de l'ouvrier par l'ouvrier* qui se résume dans l'institution des hommes de confiance dirigés par des chefs de groupe, très instruits et soutenus dans leur travail par un office central avec lequel ils entretiennent des relations continuelles.

Un bel exemple d'*Apostolat social et religieux* vient de nous être donné dans la vie de *Paul Lerolle, Souvenirs d'un ami*, par Paul Blanchemain, avec une préface de M. G. Goyau, de l'Académie française. Volume in-8, illustré, de 527 pages, de Gigord éditeur, Paris.

J. Blouet.

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

Histoire de l'Eglise d'après les sources orientales. — Saint Irénée. — Les martyrs d'Egypte. — Le dogme de Nicée. — Saint Augustin. — Saint Martin. — La christologie chez les Pères grecs de 373 à 429. — Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IVe et Ve siècles. — La chronique d'Arbèle. — Damascenica

I. — C'est une tâche des plus intéressantes et des plus utiles qu'a entreprise le Docteur F. Haase, lorsqu'il s'est proposé d'écrire une *Histoire ancienne de l'Eglise d'après les sources orientales*[1]. Le plus ordinairement, ceux qui étudient l'antiquité chrétienne se contentent des renseignements fournis par les littératures grecque et latine : ce sont les plus nombreux, les mieux édités, les plus facilement accessibles. Les sources orientales, au contraire, demeurent presque inconnues. Beaucoup d'entre elles sont encore inédites, ce qui est un bonne excuse ; celles mêmes qui ont été publiées n'ont pas toujours été traduites ; aussi ne peuvent-elles être étudiées que par des spécialistes, et trop rares demeurent aujourd'hui les érudits capables de comprendre les textes syriaques, arméniens, arabes, coptes, éthiopiens, géorgiens, dont la connaissance leur est offerte. Enfin, même lorsqu'il s'agit de textes traduits — et bien traduits, ce qui n'est pas toujours le cas — on ne songe pas à fouiller les collections où ils reposent, ou les revues spéciales qui les ont accueillis. Il en résulte que les travaux accomplis d'après les seules sources occidentales ont quelque chose d'imparfait, d'unilatéral, qui risque de nuire gravement à leur exactitude.

Sans doute, il convient de ne pas s'exagérer le péril. La plupart

1. F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, in-8° de XVI-420 pp. Leipzig, O. Harrassowitz, 1925.

des textes orientaux sont des traductions d'ouvrages grecs et latins; ce n'est guère qu'à partir du IV^e^ siècle qu'ils représentent des originaux : s'ils sont indispensables pour l'étude des hérésies nestorienne et monophysite, développées surtout dans des pays de langue syriaque ou copte, leur connaissance ne modifie pas essentiellement les lignes générales d'une histoire construite en dehors d'eux. Du moins fournit-elle les moyens de compléter sur bien des points nos renseignements : les Odes de Salomon n'existent plus qu'en syriaque, et partiellement en copte. La Démonstration de la Vérité évangélique de saint Irénée ne s'est conservée qu'en arménien. La chronique d'Edesse, la chronique de l'Eglise d'Arbèle nous instruisent sur les origines du christianisme à l'Est de l'empire romain. Il arrive même que des histoires tardivement rédigées telles que celle de Baradbeschabba ou d'Agapius de Menbidj conservent d'anciens souvenirs ou soient seules à signaler des documents primitifs. On pourrait sans peine multiplier les exemples.

Il est facile dès lors de comprendre l'intérêt que peut offrir au travailleur un ouvrage comme celui de H., qui se présente comme un vaste répertoire des sources orientales. Il suffit en principe de consulter cet ouvrage pour savoir, à propos de chaque question, quels sont les documents orientaux à consulter et ce qu'ils apportent de nouveau ou de curieux. On n'est évidemment pas dispensé de recourir aux textes, mais on a près de soi le guide qui orientera les recherches et les rendra fécondes.

Tel quel, H. divise son livre en sept chapitres principaux : I. Sources et auxiliaires : manuscrits et éditions; bibliographie ; les sources syriaques ; les historiens arméniens ; les chroniques arabes ; les historiens musulmans ; les chroniques éthiopiennes. II. L'activité missionnaire des apôtres et des disciples : L'origine du christianisme et sa diffusion d'après les légendes apostoliques. III. L'expansion du christianisme en Osroène, Mésopotamie, Arménie, Perse, Asie. IV. Les relations du christianisme et de l'empire romain : persécutions et martyrs. V. Les évêques de Rome, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Ephèse, Constantinople. Le monachisme. VII. Conciles : Antioche, Nicée, Constantinople, Ephèse, le brigandage d'Ephèse, Chalcédoine. VII. Hérétiques. On ne voit pas très nettement les raisons de cette division, et peut-être est-il indiscret de les chercher. La matière à découper était si vaste et si complexe que l'on risquait de tomber dans l'arbitraire quel que

fût l'ordre adopté. Ce qu'il y a de plus grave, c'est la disproportion des chapitres : quelques-uns d'entre eux sont faits d'études de détail, très personnelles et très intéressantes, telles que les pages consacrées au concile d'Antioche de 324 ; tandis que d'autres, et ce sont les plus nombreux, courent au travers des textes, laissant de côté des témoignages importants, insistant sur des détails inutiles. Bref, le lecteur est un peu déconcerté dans ce fouillis de références, et la multitude, nécessaire d'ailleurs, des abréviations employées n'est pas faite pour lui rendre sa sérénité. Peu de textes orientaux sont cités dans leur langue, mais il arrive souvent que ceux qui le sont, sont défigurés par d'étranges fautes d'impression, et celles-ci n'épargnent pas les mots allemands.

Ces remarques ne visent pas à déprécier l'œuvre de H. Toute imparfaite qu'elle soit, elle est déjà de nature à rendre de précieux services. Elle habituera les historiens à s'intéresser aux sources orientales. Elle les aidera, surtout au début de leurs recherches, à s'orienter dans la multitude des témoignages. Elle leur indiquera des références utiles. Rien de cela n'est méprisable. Espérons seulement qu'un tel travail sera sans cesse revu, corrigé et complété. Il fallait l'essayer une première fois. H. a fait preuve de courage en tentant une entreprise aussi vaste ; et son introduction nous avoue qu'il l'avait rêvée encore plus vaste. Le premier d'ailleurs, il en connaît les insuffisances : aussi tient-il à se prémunir contre les critiques, par les observations sages, bien que dépourvues d'aménité, qu'il formule vers la fin de cette même introduction. Puisse-t-il cependant profiter des remarques qu'on ne manquera pas de lui adresser pour nous donner des éditions sans cesse améliorées d'un si précieux instrument de travail.

II. — L'antiquité chrétienne offre peu de physionomies aussi attirantes que celle de saint Irénée. Nous autres, Français, avons une raison spéciale pour l'aimer, car il est un de nos premiers saints authentiques et notre plus ancien docteur; mais tous les chrétiens doivent s'unir à nous pour admirer cet esprit magnifiquement pondéré, cette âme passionnée pour la paix et pour l'unité, cette intelligence attachée à la tradition apostolique et aux Eglises qui la conservent. En cette fin du second siècle que troublent les étranges élucubrations des gnostiques, qu'inquiètent les prétendues révélations des prophètes montanistes, que divisent les rivalités d'écoles

et les controverses doctrinales ou disciplinaires les plus graves, Irénée apparaît comme le pacificateur né. Il est l'homme du bon sens simple et avisé ; il est en même temps le fidèle témoin des traditions qu'il a reçues de saint Polycarpe, disciple de l'apôtre saint Jean. Né en Asie Mineure ; probablement disciple, à Rome, de l'apologiste saint Justin, devenu prêtre, puis évêque à Lyon dans les Gaules, il représente et résume en sa personne tout le monde chrétien, et nul n'est mieux qualifié que lui pour exposer la foi commune des Eglises.

L'importance de son témoignage n'a échappé à aucun parmi les historiens des dogmes. Parmi les plus récents, M. F. Vernet, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, a consacré à saint Irénée un remarquable article dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*[1] ; le R. P. d'Alès a donné sur plusieurs points de son enseignement doctrinal des études détaillées qui ont paru dans les *Recherches de Science religieuse*[2], et qui, selon les apparences, sont les pierres d'attente d'un monument digne du grand évêque. Tout dernièrement enfin, le R. P. Lebreton vient d'étudier *La connaissance de Dieu chez saint Irénée*[3] et *La Théologie de la Trinité chez saint Irénée*[4]. C'est ce dernier travail surtout, qui dépasse les limites et la portée d'un simple article de revue que nous sommes heureux de signaler ici.

Il fait partie d'un ensemble et se rattache par des liens très étroits avec d'autres morceaux que nous retrouverons bientôt dans l'*Histoire du dogme de la Trinité*. Mais il peut être lu isolément, comme un hommage rendu à la mémoire de saint Irénée. On connaît assez la manière largement compréhensive du P. L. pour qu'il soit inutile d'insister. L'examen minutieux de texte n'est jamais séparé des circonstances historiques qui peuvent les expliquer, et moins encore de la personnalité de leur auteur. La grammaire et la philologie trouvent leur place légitime dans cette explication des témoignages; mais elles ne demeurent jamais encombrantes et l'interprète ne se

1. F. Vernet, *Irénée*, dans DTC, t. VII, 2, col. 2394-2533; Paris, 1923.
2. A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans RSR, 1916, p. 185-211; *L'Eucharistie en saint Irénée*, dans RSR, 1923, p. 32-42; *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*, dans RSR, 1924, p. 497-538.
3. J. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez saint Irénée*, dans RSR, 1926, p. 385-406.
4. J. Lebreton, *La théologie de la Trinité chez saint Irénée*. Extrait de l'*Anuari de la Biblioteca Balmes*, 1926, p. 89-148. Barcelona, 1926.

croit pas au bout de ses efforts quand il a fixé le sens précis d'un terme isolé. Sachant par expérience que les mots sont doués de vie, il doit les replacer dans la bouche ou sous le calame de l'écrivain ancien pour en pénétrer la plénitude ; si bien qu'à propos de chacun des passages qui sont appelés à témoigner de la foi de saint Irénée, celui-ci nous est à nouveau représenté dans la complexité de son action épiscopale : tantôt nous l'entendons prêcher l'évangile aux Celtes qui apprennent de lui à garder le salut inscrit dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, sans papier et sans encre ; tantôt le nous voyons réfuter les gnostiques et leurs partenaires ; toujours nous le trouvons attaché à la tradition qu'il a reçue des apôtres. Le P. L. aime l'évêque de Lyon et nous le fait aimer, car il nous montre en lui l'authentique représentant du christianisme : « Il s'est assimilé, écrit-il, tout ce que ses devanciers les plus opposés les uns aux autres, ont eu de vraiment chrétien : la foi simple et tenace des vieux presbytres, aussi bien que l'exégèse et l'apologétique de saint Justin ; autant que personne il exalte les dons de l'Esprit, — ne l'a-t-on pas suspecté de montanisme ? — et en même temps il est le grand défenseur de l'Eglise hiérarchique, le théologien de l'autorité ; et sa théologie n'est pas une mosaïque, où tous ces fragments soient juxtaposés, c'est une toile de maître, où toutes ces nuances se rehaussent par leurs contrastes et se fondent dans une vision unique et vivante (p. 94). »

Homme du passé qu'il résume et dont il vit, Irénée est aussi l'homme de l'avenir qu'il prépare : tandis que certaines de ses formules les plus caractéristiques ne sont que l'écho de l'enseignement des presbytres, d'autres annoncent les définitions du concile de Nicée, ou les explications de saint Athanase et de saint Augustin. A plusieurs reprises, le P. L. se plaît à insister sur cette allure en quelque manière prophétique de la théologie du vieil évêque, et il y revient dans sa conclusion : « Ce fait, en apparence paradoxal, se remarque fréquemment dans l'histoire des dogmes : les Pères ou les théologiens qui ont le plus sûrement dévoilé l'avenir, sont ceux dont les regards semblent uniquement attachés au passé ; les concordismes sont éphémères, mais la tradition est vivace ; quiconque s'en nourrit trouve en elle cette vérité éternelle si bien décrite par Irénée : « Comme un dépôt excellent dans un vase de prix, elle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient (p. 148). »

On conçoit de là l'importance d'un tel témoignage. Le P. L. fait sien ce jugement de Zahn : « S'il est vrai qu'une étude diligente des multiples éléments et documents de la foi chrétienne... ne suffit pas à faire un théologien, mais qu'il y faut une vue synthétique et harmonieuse des rapports de Dieu et du monde, s'inspirant des principes propres de la foi chrétienne, il n'y a qu'Origène et Augustin qui puissent être comparés à Irénée... et pour ce qui est du dégagement de la théologie de toutes les influences étrangères, c'est Irénée qui les dépasse tous (p. 94, n. 20). » Aussi étudie-t-il respectueusement tous les textes : d'abord une vue d'ensemble de la doctrine trinitaire telle que l'expose, d'après Irénée, la foi de l'Eglise ; puis la vie divine, unité et trinité, et les processions du Fils et du Saint-Esprit ; enfin l'action des personnes divines : leur action commune et les opérations propres du Fils et de l'Esprit Saint. On reconnaît là l'ordre classique d'un traité de théologie ; mais l'historien peut adapter cet ordre aux enseignements d'Irénée sans leur faire violence, tant est profond chez l'évêque de Lyon le sens du christianisme. Sans doute est-ce parce que le P. Lebreton est l'héritier de sa foi qu'il l'a si bien compris.

III. — Il y a longtemps déjà que cette chronique aurait dû signaler le beau livre que le R. P. Delehaye a consacré naguère aux *Martyrs d'Egypte*[1]. Il n'est pas encore trop tard pour réparer cette omission et pour dire tout le bien qu'il faut penser de ce remarquable travail.

L'Egypte est un des pays chrétiens où les martyrs ont été les plus nombreux et pour lesquels les textes hagiographiques sont particulièrement abondants. Tous ne sont pas de même valeur : c'est surtout à déterminer l'importance de ces textes que s'est attaché le docte bollandiste. Après un chapitre général sur les persécutions et les martyrs d'Egypte, l'auteur entre résolument dans l'examen critique des documents : d'abord les listes des martyrs égyptiens conservées par le martyrologe hiéronymien, les synaxaires grecs et le synaxaire copte ; puis les passions des martyrs conservées soit en grec et en latin, soit en langue copte. Celles-ci sont nombreuses ; ce ne sont pas les meilleures, et l'historien n'a pas

1. H. Delehaye, s.j., *Les martyrs d'Egypte*, in-8° de 221 pp. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1923.

de peine à montrer leurs invraisemblances. Il ne croit pourtant pas que rien n'est à garder d'un pareil fatras : même si l'on n'en conserve que quelques noms, quelques indications topographique,s quelques souvenirs liturgiques, ce sera encore un souvenir précieux pour l'histoire de l'ancienne Eglise. Quelques passions méritent une étude spéciale, celle des saints Philéas et Philoromus, celle de saint Psotius et celle de saint Dioscore : elles sont examinées de près par le P. D. qui leur reconnaît une réelle valeur. L'ouvrage se termine par l'édition de deux textes inédits, la Passion de saint Paphnuce et celle de saint Psotius, et par la collation d'un nouveau manuscrit latin des Actes de saint Dioscore.

On connaît les manières austères du P. D. Rien de ce qu'il écrit n'est sans importance. Son nouvel ouvrage apporte une contribution de tout premier ordre à l'histoire de l'Egypte chrétienne et à l'étude de la littérature martyrologique.

IV. — Le petit livre que le R. Père A. d'Alès vient de consacrer au *Dogme de Nicée* est un ouvrage de circonstance[1] : il emprunte son actualité à la récente célébration du seizième centenaire du grand concile et réunit un certain nombre de conférences prononcées par l'éminent professeur à l'Institut catholique de Paris au cours de l'année 1925. Aussi ne faut-il pas s'attendre à y trouver d'érudites discussions : écrivant pour le grand public après avoir parlé pour lui, l'auteur cherche seulement à lui rendre accessible l'histoire, un peu compliquée, des controverses anciennes, et à l'intéresser aux hommes et aux choses de ce IVe siècle qui fut si grand. Il dresse, dans leur magnificence, les nobles figures de l'empereur Constantin, de l'évêque Athanase. Il raconte, d'après l'historien Eusèbe, les splendeurs du concile de Nicée. Et lorsqu'il doit exposer les problèmes théologiques, rappeler la préhistoire du consubstantiel ou montrer la permanente valeur du symbole de Nicée, il le fait en un langage clair, avec des simplifications qui offusqueraient le pédantisme de certains érudits, mais qui, il faut l'ajouter, ne trahissent jamais la vérité. Peut-être même, puisque le P. d'A. ne pouvait, en ce petit volume, reproduire toutes ses conférences, serait-on tenté de lui reprocher d'avoir préféré l'étude, un peu technique malgré tout, sur le schisme mélètien au chapitre

1. A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, in-16 de VIII-271 pp. Paris, G. Beauchesne, 1926.

plus ample sur l'apollinarisme, dant les lecteurs de la R. A. ont eu naguère la primeur. Il semble que ce chapitre, où paraissent les nobles continuateurs de saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, aurait été le bienvenu dans un livre fait pour glorifier le concile de Nicée et ses défenseurs.

Sur quelques points de détail, il est permis encore de se montrer d'un avis différent de celui du P. d'A. On peut de la sorte croire que la controverse arienne a commencé en 323 et non en 321 (p. 43), que les fragments d'Arius cités à la p. 45 appartiennent à la Thalie et non à « d'autres écrits » difficilement identifiables ; que le symbole promulgué à Antioche en 341 se rattache bien à Lucien (p. 53)[1] que la persécution de Licinius n'a pu faire de victimes parmi les Ariens, dont l'erreur ne s'était pas encore manifestée (p. 62), que Paulin était depuis longtemps évêque de Tyr à l'époque du Concile de Nicée (p. 124), que les vingt-cinq canons d'Antioche n'appartiennent pas au concile de 341, mais à un synode antérieur (p. 149). Ce sont là des minuties dont chacune prêterait à discussion, mais sur lesquelles il y aurait mauvaise grâce à insister.

Dans l'ensemble, le livre est un bon et beau livre, tel que seul un théologien doublé d'un historien était capable de l'écrire. Aux chrétiens du xx^e^ siècle, il fera connaître quelques-unes des pages les plus glorieuses de leur histoire ; et ce n'est pas l'histoire de choses mortes que celle du symbole qui retentit encore à chacune de nos solennités sous les voûtes de nos cathédrales. Ses expressions portent la marque du temps où il fut rédigé, des hérésies contre lesquelles il fut dressé : les Pères de Nicée ont écrit le consubstantiel pour montrer l'identité de substance entre le Père et le Fils et affirmer le caractère transcendant de sa génération unique. Plus tard, on a ajouté que l'Esprit Saint était adoré et glorifié avec le Père et le Fils pour mettre en relief sa divinité. Mais toutes ces précisions n'ajoutent rien à la doctrine révélée par le Sauveur ; et quoiqu'il n'y ait plus aujourd'hui d'ariens ou de pneumatomaques, nous continuons à affirmer notre foi au Fils unique de Dieu dans

1. C'est évidemment par inadvertance que le P. d'A. a laissé passer, p. 53, la date du 7 mai 312 comme celle de la mort de saint Lucien. La date exacte est le 7 janvier; elle est une des mieux affirmées de l'hagiographie.

les termes mêmes qui ont été jadis consacrés à Nicée, parce que nous y trouvons l'infaillible traduction de l'enseignement divin. Il était juste que l'Eglise célébrât solennellement le centenaire du premier concile œcuménique. L'ouvrage du P. d'Alès explique le sens profond de cette commémoraison ; mieux encore, il la continue, et l'on doit souhaiter qu'il rencontre de nombreux lecteurs chez tous les chrétiens soucieux de mieux connaître les mystères de la foi.

V. — M. P. de Labriolle a achevé la publication des *Confessions* de saint Augustin qu'il avait entreprise pour la collection des Universités de France[1]. Le second volume est en tout digne du premier, texte et traduction[2]. Il offrait cependant des difficultés spéciales, puisque les livres X à XIII de l'œuvre d'Augustin sont remplis de discussions philosophiques et de commentaires exégétiques, dont l'intelligence n'est pas toujours aisée, et dont la traduction est encore plus complexe. Seule la longue familiarité de M. de L. avec le style de saint Augustin, et avec toute l'ancienne littérature latine chrétienne lui a permis de vaincre les obstacles d'une manière généralement très heureuse. Comme il l'a fait pour les premiers livres des Confessions, M. de L. est souvent amené à modifier le texte de Knöll qui accordait au *Sessorianus* une autorité presque absolue : la plupart de ces corrections, conformes à l'ensemble de la traduction manuscrite seront sans doute retenues ; elles contribuent à faire de la nouvelle édition un indispensable auxiliaire pour l'étude de saint Augutin.

VI. — Peu de saints ont joui, au cours des siècles passés, d'une popularité semblable à celle de saint Martin. De son vivant, il était déjà célèbre, et l'on répandait au loin le récit de ses miracles. A peine fut-il mort que sa réputation dépassa celle des plus illustres martyrs et que son tombeau devint le centre d'un pèlerinage fréquenté entre tous. L'année même de sa mort, son admirateur Sulpice Sévère publia une biographie de celui qui avait été son ami ; et six ou sept ans après, le petit livre avait obtenu un incomparable succès de librairie. A Rome, racontait alors un ami de l'historien,

1. Saint Augustin, *Confessions*, livres IX-XIII; texte établi et traduit par P. de Labriolle; in-16 de 209-408+209-408 pp. Paris, Les Belles-Lettres, 1926.
2. Cf. RA, t. XLI, 15 janvier 1926, p. 467-469.

« j'ai vu les libraires exulter, déclarant que rien n'était pour eux une meilleure affaire, que rien ne s'enlevait plus vite et ne se vendait plus cher... Arrivé en Afrique, je constatai qu'on le lisait dans Carthage entière. Seul mon prêtre cyrénéen ne l'avait pas ; mais, comme je le lui communiquai, il en prit copie. Et que dire d'Alexandrie ? Là, presque tout le monde connaît ton livre, peut-être mieux que toi. Il a traversé toute l'Egypte, la Nitrie, la Thébaïde, tout le royaume de Memphis. Au désert, je l'ai vu lire par un vieillard. » Même si l'on fait ici la part de l'exagération, la vérité reste assez belle ; et les Gaulois étaient si fiers de leur grand compatriote qu'ils le prétendaient supérieur aux ascètes les plus parfaits des déserts orientaux.

Pendant longtemps, saint Martin resta très cher à la piété du peuple fidèle. Aujourd'hui son nom est toujours l'objet de la vénération, mais on ne connaît guère l'histoire de sa vie et de ses miracles. C'est pour essayer de la rappeler à des esprits trop oublieux de leurs meilleures gloires nationales que M. P. Monceaux vient de traduire les récits que Sulpice Sévère a jadis consacrés à l'évêque de Tours[1].

Cela même est un signe, qu'un homme aussi éminent que l'illustre profeseur au Collège de France, se soit laissé aller à mettre en français les humbles opuscules de Sulpice Sévère et ait pris plaisir à cette tâche. Il faut y voir une des marques de ce renouveau chrétien qui emporte les meilleurs esprits vers l'Eglise et son histoire, en attendant de les ramener définitivement à Dieu. A peine dans la longue introduction destinée à apprécier la valeur historique des écrits de Sévère et à mettre en relief les principaux traits du caractère de saint Martin, quelques lignes pourraient-elles gêner un catholique soucieux de la précision du langage. A propos des miracles de saint Martin, M. M. écrit en effet : « La plupart de ces faits qui paraissent extraordinaires, notamment les guérisons ou les destructions subites de temples, s'expliquent aisément par des causes naturelles. Le miracle est dans les esprits plutôt que dans les faits. La foi aidant, l'imagination ramène tout au surnaturel. » (p. 72). Mais de tels propos sont exceptionnels. Visible-

1. Paul Monceaux, *Saint-Martin*. Récits de Sulpice Sévère mis en français avec une introduction ; in-16 de 292 pp. Paris, Payot, 1926 ; 15 francs, plus la majoration temporaire.

ment, M. M. a été séduit par le charme de son héros et par la bonhomie du biographe dont il traduit les récits. Il l'avoue d'ailleurs, et nous le comprenons sans peine.

Naguère, un savant historien, depuis mort pour la France, M. E. Babut, avait étudié la vie de l'évêque de Tours ; mais il n'y avait vu que légendes ou thèmes de folklore ; si bien qu'il en était venu à croire qu'historiquement nous ne savions rien de saint Martin[1]. Cette thèse outrancière n'avait pas tardé à trouver des contradicteurs, tels que le P. Delehaye[2] et C. Jullian[3]. M. M. se range à l'avis de ces derniers et explique avec beaucoup de finesse par les exigences du genre hagiographique certains traits extraordinaires des récits de Sévère (p. 18). L'accord d'historiens aussi compétents est fait pour dirimer le procès. Lorsqu'à notre tour nous lirons dans la jolie traduction de M. M. la vie de saint Martin, ou les lettres écrites à son sujet, ou les trois livres de *Dialogues* qui rappellent sa gloire et ses miracles, notre plaisir sera sans mélange. Nous y trouverons les récits authentiques d'un contemporain du grand thaumaturge, et nous pourrons sans effort apprendre à le mieux connaître. Que M. M. soit ici remercié : grâce à lui non seulement saint Martin trouvera de nouveaux admirateurs, mais aussi son hagiographe obtiendra un regain de popularité que lui valent bien ses mérites.

VII. — Le Professeur E. Weigl, qui avait naguère consacré une étude approfondie à la christologie de saint Athanase, a poursuivi ses recherches ; il vient de publier un nouvel ouvrage sur *La christologie depuis la mort de saint Athanase jusqu'aux débuts de la controverse nestorienne* (373-429)[4]. L'entreprise était ardue, car elle avait pour objet une période de l'histoire des dogmes dont l'exploration est particulièrement difficile. Sans doute, durant ces cinquante années, et plus, qui séparent la mort du grand archevêque d'Alexandrie des premiers éclats du patriarche de Constantinople, le problème christologique est à l'ordre du jour. Tous les

1. E. Babut, *Saint-Martin de Tours*, Paris 1912.
2. H. Delehaye, *Saint-Martin et Sulpice Sévère*, Bruxelles et Paris, 1920.
3. C. Jullian, *Remarques critiques sur les sources de la vie de saint Martin, sur la vie et l'œuvre de saint Martin*, dans la *Revue des Etudes anciennes*, t. XXIV et XXV (1922-1923).
4. E. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, 373-429, vol. de VIII-216 pp. ; Munich, Kösel et Pustet, 1925 ; 4 Mk, 50.

théologiens s'occupent d'étudier les rapports entre la divinité et l'humanité dans la personne du Sauveur. Apollinaire, qui avait déjà fait parler de lui avant 373, expose en termes de plus en plus précis sa doctrine ; il groupe autour de lui de nombreux disciples qui exercent leur influence dans tout l'Orient ; et les condamnations qui le frappent ne ruinent pas en un jour son autorité. Les Cappadociens écrivent contre lui ; de même Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, l'auteur inconnu des dialogues IV et V conservés sous le nom de saint Athanase ; bien d'autres encore. En s'opposant à lui, les Antiochiens proposent parfois des théories tout aussi dangereuses, qui ruinent l'unité personnelle du Verbe incarné; ils suivent ainsi une vieille tradition de leur école, que les besoins de la controverse rendent à nouveau actuelle et qui peut sembler un rempart contre l'hérésie apollinariste. Seuls, les écrivains de l'Egypte ne semblent pas se soucier beaucoup de la nouvelle erreur. Didyme qui est le grand théologien d'Alexandrie, à la fin du IVe siècle, combat les pneumatomaques et s'attarde longuement à réfuter les vieilles erreurs d'Arius et des siens au sujet de la Trinité ; ce n'est qu'en passant qu'il s'intéresse à la christologie. Plus tard, saint Cyrille lui-même, dans ses ouvrages antérieurs au nestorianisme, ne semble pas porter une attention spéciale au dogme christologique. Il ne l'étudie qu'à propos d'autres questions, d'une manière accessoire, et ce n'est que grâce à son particulier talent qu'il réalise d'indiscutables progrès dans l'expression de la doctrine orthodoxe. Encore est-il que, malgré ce dédain, les Egyptiens trouvent fréquemment l'occasion de parler du Christ et que l'étude attentive de leurs écrits s'impose à l'historien.

Ce qui complique la tâche de ce dernier, c'est l'état incohérent et fragmentaire de la littérature pour toute la période envisagée. D'Apollinaire lui-même, nous avons plusieurs ouvrages complets, mais ils sont conservés sous des noms d'emprunt, qui en rendent souvent l'identification difficile ; des apollinaristes les plus en vue, il ne nous reste que des fragments, et l'on sait avec quelle circonspection doivent être utilisés ces morceaux épars qui n'ont guère été copiés que par des adversaires et pour les besoins de la controverse. C'est encore à l'état de fragments que nous sont parvenus les restes de l'activité littéraire de Diodore et de Théodore : ici la perte est spécialement regrettable puisqu'il s'agit des précurseurs de Nestorius, et que nous aimerions connaître par le détail toutes leurs

opinions. D'autre part, plusieurs des ouvrages conservés sont anonymes ou apocryphes, et la critique de M. Weigl ne semble pas toujours les remettre à leur véritable place. Elle attribue à Diodore de Tarse (p. 29) la *Confutatio quarumdam propositionum* que les critiques les plus récentes paraissent d'accord pour rendre à Eutherius de Tyane, un nestorien du milieu du v[e] siècle ; elle accorde au même Diodore les Dialogues IV et V sur la Sainte Trinité, dont l'auteur reste inconnu, bien que les vraisemblances soient en faveur de Théodoret comme l'a déjà noté Garnier ; si elle refuse avec raison à Didyme les livres pseudo-basiliens IV et V, *Contra Eunomium*, elle en fait, sans preuve suffisante, une composition orthodoxe issue du milieu antiochien (p. 79) ; elle déclare que le commentaire de Didyme sur les Psaumes dépend de celui de Diodore (p. 101), sans remarquer que les éditeurs ont publié beaucoup de Didyme sous le nom de Diodore et peut-être aussi fait l'inverse, ce qui vicie quelques-unes de ses conclusions sur Didyme[1]. Ce sont là des détails. Il ne faut les relever que pour montrer les difficultés du travail que M. Weigl avait entrepris. Car, dans l'ensemble, ce travail reste solide et les résultats généraux peuvent en être regardés comme définitifs.

Le plus important de ces résultats concerne l'œuvre de saint Cyrille. M. W. réagit vivement contre une tendance assez répandue parmi les historiens protestants des dogmes, qui voudraient diminuer l'originalité du patriarche d'Alexandrie. Celui-ci, selon W, aurait, dès avant 429, fait sensiblement progresser la doctrine christologique et aurait apporté à son expression d'heureuses trouvailles : principalement les graves problèmes de la communication des idiomes et des progrès de la nature humaine du Christ devraient à Cyrille des solutions aussi neuves que solides. Nul théologien ne méconnaissait l'importance du rôle joué par saint Cyrille après 429. W. montre que ce rôle n'aurait guère été moindre si les controverses nestoriennes n'en avaient pas accru l'éclat. Il y a là une affirmation qui mérite d'être étudiée de près[2].

1. On verra sur ce point l'article documenté du R. P. Mariès, *Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore*, dans les *Recherches de Science Religieuse*, 1914, p. 73-78. W. ne connaît pas cette étude.

2. Il n'est pas possible de passer sous silence au moment où l'on parle des récents travaux sur l'histoire du dogme christologique, le remarquable ouvrage du R. P. Galtier, *De Incarnatione et Redemptione*, Paris, 1926. Les lecteurs de la R.A. connaissent déjà ce livre grâce au beau compte rendu qu'en a

VIII. — Le beau sujet d'étude qu'a trouvé M. D. Gorce, lorsqu'il s'est mis en quête d'un sujet de thèse pour le doctorat ès lettres ! Et comme il faut souhaiter de nombreux lecteurs au livre plein de renseignements curieux, de détails inattendus, qu'il vient d'écrire sur *les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des* IV^e^ *et* V^e^ *siècles*[1].

Il nous semble tout simple aujourd'hui de voyager, de louer une chambre dans un hôtel, de jeter une lettre à la poste. Nous accomplissons ces gestes habituels sans nous rendre compte de toutes les étapes qu'il a fallu franchir au cours des siècles passés pour réaliser tant de commodité et de rapidité. Puis lorsque nous songeons au temps encore bien proche des diligences, nous nous effrayons un peu à la pensée que nous aurions pu être condamnés nous aussi à n'avoir pas d'autre moyen de déplacement.

M. Gorce n'a pas cherché à nous effrayer, pas plus qu'il n'a voulu d'ailleurs nous rendre plus reconnaissants envers notre siècle si fécond en progrès. S'il y a, dans son livre, une conclusion morale, c'est tout au contraire pour regretter un peu le passé, et les les énergies qu'exigeaient du voyageur tous les obstacles semés sur sa route. Il est lui-même un vaillant. En nous rappelant comment voyageaient les chrétiens du temps passé, il s'est proposé de nous instruire ; puis, chemin faisant, de nous édifier, car il fallait une vaillance peu commune pour affronter les périls des grands chemins au IV^e^ ou au V^e^ siècle de notre ère.

On voyageait pourtant beaucoup en ce temps-là : c'est la première chose qui nous étonne ; et l'on n'avait pas peur de faire de grands voyages. Nombreuses étaient, pour les chrétiens, les occasions de déplacements : conciles, pèlerinages, affaires, visites, ou même simplement curiosité et désir de changement. On partait sans crainte, telle cette intrépide Ethérie, qui, vers la fin du IV^e^ siè-

écrit M. E. Masure. Ce qui en fait l'originalité et le prix, c'est l'attention toute spéciale donnée à la théologie positive et à l'étude des arguments de tradition. L'examen de la doctrine de Nestorius et de celle de saint Cyrille d'Alexandrie est particulièrement attentif. Le P. Galtier n'hésite pas à déclarer que Nestorius était bien nestorien, malgré certaines méprises de ses adversaires; il met en relief la haute valeur de la théologie de saint Cyrille, ce qui est aussi un précieux résultat acquis contre certains historiens portés à diminuer l'œuvre du grand docteur.

1. Denys Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e^ et V^e^ siècles ;* in-12 carré de IX-293 pp. Monastère du Mont-Vierge et Paris, A. Picard, 1925; 12 francs.

cle, quitta l'Espagne pour aller voir la Palestine et nous a laissé un pittoresque récit de ses aventures. On ne savait pas toujours quand on arriverait : sur mer, les navires risquaient d'être immobilisés par le calme des vents, détournés de leur chemin par des tempêtes imprévues ; sur terre, il fallait compter avec l'état des routes, la vitesse des chevaux, les réparations des voitures, pour ne rien dire des attaques, toujours menaçantes en certaines régions, des brigands et des pillards. Mais qu'importe ? Les hommes de ce temps étaient doués d'une belle santé physique, qui leur permettait de supporter tous les risques du voyage ; à son défaut, ils avaient du moins une rare vaillance morale : un vieillard comme saint Epiphane, évêque de Salamine dans l'île de Chypre, s'en allait à Rome âgé de près de 80 ans ; et, presque centenaire, il faisait encore le voyage de Constantinople ; un valétudinaire comme saint Basile ne cessait de parcourir son diocèse de Césarée en Cappadoce pour y rétablir la discipline et y prêcher la foi orthodoxe ; des femmes mêmes, comme sainte Paule, sainte Mélanie et bien d'autres allaient de Rome en Palestine et parcouraient la Terre Sainte avant de s'y établir.

Quand on ne pouvait pas voyager, on écrivait des lettres. Nombreuses et variées sont les correspondances de ce temps-là que nous possédons encore : lettres de saint Athanase, de saint Basile, des deux saints Grégoire, celui de Nazianze et celui de Nysse, de saint Jean Chrysostome, de Synésius de Cyrène, de saint Nil, de saint Isidore de Péluse, de saint Cyrille d'Alexandrie, de Théodoret et de Cyr; lettres de saint Ambroise, de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Paulin de Nole, de Sulpice Sévère ; de bien d'autres, plus ou moins illustres ; tantôt billets rapides, écrits à la hâte pour donner un renseignement ou demander des nouvelles ; tantôt véritables traités qui résolvent les plus difficiles problèmes de l'exégèse ou de la théologie. Rien n'est plus varié ou plus curieux que ces immenses correspondances du IV^e^ et du V^e^ siècle, qui nous font si bien connaître les âmes des saints d'autrefois. M. G. ne les étudie pas en détail, mais il pose à leur sujet la question pratique : comment faisait-on pour qu'elles parvinssent à leur adresse ; et il se plaît à nous rappeler le souvenir de ces humbles *tabellarii*, serviteurs de confiance qui étaient généralement chargés de porter à destination les missives de leurs maîtres, ou encore de ces clercs, sous-diacres et lecteurs, à qui revenait le soin de transmettre les

lettres des évêques. Ici aussi, nous nous défendons mal d'un mouvement de surprise et d'admiration. Les facteurs de ces temps lointains méritaient bien l'hommage qui vient de leur être si noblement rendu.

On entrevoit l'intérêt des problèmes étudiés dans le beau livre de M. G. Sans doute, au livre lui-même serait-il possible d'adresser quelques critiques. La principale, d'ordre tout matériel, viendrait de la présence de ces dix-sept pages d'addenda, qui à tout instant obligent le lecteur à s'interrompre et à se demander s'il a bien tout lu. Après une première rédaction, M. G. s'est aperçu qu'il avait négligé d'importants renseignements : ne pouvant plus les insérer dans son texte, il les place à la suite, ce qui est très loyal, mais très incommode. Est-il sûr d'ailleurs de n'avoir rien omis ? et un si vaste sujet peut-il être complètement traité ? La correspondance de Théodoret et par exemple ne lui aurait-elle rien appris d'intéressant sur les voyages et le port des lettres ? Les indications fournies par saint Athanase sur ses multiples déplacements ont-elles été toutes utilisées ? Le nom de Niceta de Remesiana, pèlerin de Rome et de Nole, à qui saint Paulin a dédié de si jolis vers ne figure pas dans l'index : n'aurait-il pas été omis dans le texte ? Il serait aussi facile que superflu d'allonger cette liste[1]. D'autre part, la bibliographie laisse à désirer au point de vue technique ; quelques ouvrages inutiles y figurent, tandis que d'autres plus importants y sont omis ; on s'étonne par exemple de ne pas voir citée la *Mission und Ausbreitung* de Harnack, où tout un chapitre est consacré aux voyages et aux lettres et qui dépasse l'horizon des trois premiers siècles.

Mais tout cela, ce sont des détails, et il serait profondément injuste d'insister sur d'aussi minimes critiques. L'ouvrage de M. G., conçu avec une large sympathie pour les voyageurs chrétiens du IV^e^ et du V^e^ siècle, mérite de devenir classique. Il apprendra beaucoup de choses à tous ceux qu'intéressent les mœurs anciennes, et par la multitude des renseignements qu'il donne, il rendra d'éminents services aux travailleurs.

1. Peut-être cependant est-il permis de regretter que M. G. n'ait pas utilisé les lettres chrétiennes sur papyrus, qui ont été réunies par Ghedini ou par Wessely. Ces lettres familières, sans aucune prétention, lui auraient apporté quelques compléments précieux.

IX. — Sous le nom de *Chronique de l'Eglise d'Arbèle*[1], on désigne un ouvrage, rédigé en syriaque, qui contient la série épiscopale et l'histoire de cette très ancienne Eglise de Mésopotamie, depuis l'an 100 environ jusqu'au début du VI^e^ siècle. Cet ouvrage, édité pour la première fois en 1907 avec une traduction française par A. Mingana, puis en 1915 avec une traduction allemande par E. Sachau, est du plus vif intérêt, car il jette de nouvelles lumières sur l'expansion du christianisme à l'Est de l'empire romain. Il nous fait connaître, par le détail, la vie de communautés orientales sur lesquelles nous ne savions à peu près rien jusqu'à présent. Il nous apprend que, dès les origines, la prédication évangélique n'a pas limité son domaine au bassin de la Méditerranée et aux régions de culture gréco-latine, mais qu'elle s'est aussi répandue dans les pays sémitiques, et jusque dans la lointaine Adiabène, au delà de l'Euphrate. La Chronique d'Edesse pouvait déjà nous renseigner sur ces conquêtes. La Chronique d'Arbèle fournit un utile complément aux récits édesséniens : comme dans ces derniers, la liste des évêques commence à Arbèle par le nom de l'apôtre Addaï ; elle se poursuit par des personnages dont les noms étonnent : Pequida, Samson, Isaac, Abraham, Noé, Abel, Ebed Mesiba, Hiran, Sahlupha, et qui apparaissent pour la première fois dans l'histoire.

La plupart des érudits qui jusqu'ici se sont occupés de cette chronique lui reconnaissent une haute valeur historique. A. von Harnack n'hésite pas à déclarer que « nous avons dans cet ouvrage un document unique en son genre pour l'ancienne histoire des missions orientales et même un document comme nous n'en possédons pas pour l'histoire primitive des missions dans les provinces de l'empire romain au II^e^ et au III^e^ siècles »[2]. Il se peut que des études plus approfondies y découvrent des éléments légendaires[3]. Les noms bibliques des premiers évêques ne sont-ils pas faits pour éveiller des soupçons sur leur historicité ? La chronique d'Arbèle n'en restera pas moins un livre de toute première importance.

1. *Chronica Ecclesiae Arbelensis*, ex idiomate syriaco in latinum verbit Franç. Zorell, s.j. (*Orientalia christiana*, t. VIII, 4), in-8° de 64 pp. Rome, Pontif. Instit. Orient., 1927, 6 lire.

2. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. II, 4^e^ édit., Leipzig, 1924, p. 684.

3. Cf. P. Peeters, *Le Passionnaire d'Adiabène*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XLIII, 1925, p. 263.

Jusqu'à présent elle n'était accessible qu'aux érudits, dans les vastes publications de Mingana et de Sachau. Le R. Père F. Zorell a rendu un éminent service aux historiens et aux théologiens en en publiant tout récemment une traduction latine accompagnée de notes et de tables détaillées, qui fait partie de la précieuse collection des *Orientalia christiana*. Grâce à lui, la Chronique d'Arbèle pourra être facilement consultée et utilisée. Il est à peine besoin d'ajouter que la version du P. Z. est d'une minutieuse exactitude, et que les travailleurs incapables de recourir au texte syriaque peuvent s'y fier avec assurance.

X. — Saint Jean Damascène reste encore l'un des moins connus parmi les Pères de l'Eglise grecque. Il n'existe pas, jusqu'à présent, d'édition critique de ses œuvres, et l'étude de sa doctrine théologique est à peine entreprise par les historiens des dogmes. Cet oubli, dans lequel l'érudition contemporaine, si curieuse pourtant d'écrivains ou de penseurs de second ordre, semble laisser tomber le dernier des grands docteurs orientaux, est d'autant plus étrange que l'influence du Damascène s'est exercée profondément sur l'élaboration des formules théologiques du Moyen Age et qu'elle se fait toujours sentir. Grecs et Latins sont d'accord pour reconnaître son autorité : il est hors de doute qu'un examen approfondi de son enseignement est l'une des besognes urgentes qui s'imposent à tous les esprits soucieux de la grande œuvre de l'union des Eglises.

Aussi le R. Père M. Gordillo, professeur à l'Institut pontifical oriental, a-t-il entrepris un travail éminemment utile en consacrant ses recherches et ses cours à la vie et aux écrits de saint Jean Damascène. Sous le titre de *Damascenica*, il se propose de publier les principaux résultats de ses études : le premier fascicule qui vient de paraître donne de son entreprise la plus favorable impression[1]; il nous apporte en effet deux opuscules inédits : une vie ancienne du Damascène et un commentaire du symbole, autrefois signalé par Allatius, sous le titre de *Libellus orthodoxiae*, mais disparu de-

1. M. Gordillo, s.j., *Damascenica* : I. *Vita Marciana*; II. *Libellus orthodoxiae* (*Orientalia christiana*, t. VIII, 2); in-8° de 64 pp., Rome, Pontif. Instit. Orientat., 1926, 6 lire.

puis. Ces opuscules suffiront déjà à fournir aux érudits ample matière à discussion.

A ce qu'il semble, le plus intéressant des deux textes est le premier, car il éclaire fort heureusement l'obscur problème de la biographie du Damascène. Jusqu'ici, nous n'avions à notre disposition, outre les notices assez brèves des synaxaires, qu'une vie grecques attribuée à Jean de Jérusalem, d'où dépendent un éloge de Constantin l'Acropolite ainsi que deux vies plus récentes ; et deux récits, l'un en arabe, l'autre en géorgien, qui sont l'un et l'autre des traductions textes grecs disparus. A ces témoins, dont les relations exactes ne sont pas toujours faciles à déterminer, le P. G. ajoute un nouveau texte qu'il a trouvé dans un manuscrit de Venise, et qu'il désigne sous le nom de *Vita Marciana*. Ce texte paraît plus ancien que tous les autres et se présente avec une sobriété du meilleur aloi. Son éditeur l'attribua au X^e^ siècle : comme le Damascène est mort en 749, un bien long intervalle sépare encore la *Vita Marciana* de l'époque des événements, et l'on ne s'étonne pas d'y trouver quelques détails peu vraisemblables, en particulier la mention de la mort du saint à Damas, sa patrie, contrairement à la tradition la plus solide qui place le fait à la laure de Saint-Salbas, en Palestine. Par contre, d'autres traits, qui trouvent dans le nouveau document leur unique témoin, semblent pouvoir être retenus : il est ainsi probable que Jean embrassa la vie monastique longtemps avant la controverse iconoclaste et fit le voyage de Constantinople, alors que l'orthodoxie y régnait encore. Comme de juste, l'éditeur accorde la plus haute valeur au texte qu'il publie. Les historiens diront d'une façon définitive ce qu'il faut en penser. Ils ne manqueront pas, en tout cas, d'accueiller favorablement cette importante contribution à la biographie du Damascène.

Le second des textes édités par le P. G. est une explication du symbole, conservée par deux manuscrits, l'un de la Bibliothèque Nationale, l'autre de la Barberine. Il porte en titre le nom de Jean de Damas ; mais son authenticité est très douteuse, car il s'appuie sur l'autorité des sept saints conciles œcuméniques, ce que n'a pu faire le Damascène, mort près de quarante ans avant le septième concile. Au reste, cette petite pièce, si elle ajoute un témoin de plus à un genre littéraire déjà bien connu et représenté par de nombreux documents, n'a pas un intérêt capital pour l'histoire des

dogmes. Elle peut, sans grand inconvénient, être négligée ou oubliée.

Tel quel, l'opuscule du P. G. offre une utile contribution à l'étude de saint Jean Damascène, et l'on doit souhaiter qu'il soit promptement suivi de plusieurs autres. Est-il permis d'ajouter le désir que la langue de l'auteur se rapproche davantage de celle de Cicéron ? En un temps où les études classiques courent un si grand péril, tous ceux qui emploient encore l'illustre langue latine devraient se faire un point d'honneur de l'écrire en sa perfection, et l'on regrette de trouver sous leur plume des termes barbares ou même ds solécismes que condamnerait sans pitié un grammairien.

Paris.

G. Bardy.

Informations

NOTES ET DOCUMENTS

Le Bienheureux Noël Pinot[1]

Du martyr que l'Eglise vient d'inscrire solennellement au nombre des Bienheureux nous n'avions pas encore, chose étrange, de biographie conforme aux exigences de la critique et du goût modernes. Quelques ébauches, des fragments de Mémoires peu connus nous renseignaient seuls sur la vie et la mort splendides de ce prêtre angevin qui choisit allègrement de monter à l'échafaud, comme à l'autel, revêtu de ses ornements sacerdotaux, donnant ainsi à l'odieuse guillotine quelque chose du rayonnement que Jésus donna à l'ignominieux instrument de son supplice.

La biographie scientifique et définitive de Noël Pinot, qui nous manquait encore, Mgr Crosnier vient heureusement de l'écrire. Et, — n'est-il pas superflu de le dire ? — elle est telle que nous pouvions l'attendre d'un grand lettré, d'un des Maîtres de l'hagiographie contemporaine. L'illustre Prélat, qui s'est fait avec amour, on le sent, l'historiographe de son saint compatriote, a fait œuvre de véritable et parfait historien. Avant d'écrire, il s'est adonné diligemment à de longues et minutieuses enquêtes, il a fréquenté les archives et les archivistes, dont quelques-uns, comme le chanoine Uzureau, ont été pour lui de précieux collaborateurs; et, de son patient travail documentaire est sortie une histoire qui nous donne de son héros une image par bien des côtés toute nouvelle.

La mort si belle, presque trop belle, de Noël Pinot nous avait un peu voilé jusque là le reste de sa vie. Son martyre en quelque

1. *Le Bienheureux Noël Pinot*, par Mgr Alexis Crosnier, 1 vol. 220 p., Paris, Gabriel Beauchesne.

sorte triomphal, sur la place centrale d'une grande ville, parmi une foule en délire que son calme héroïsme va peu à peu subjuguer, cette marche à l'échafaud qui semble une marche à l'étoile et qui s'achève en apothéose, cela composait au Bienheureux comme une légende de gloire qui se suffisait à elle-même. Qu'importe, pensions-nous, qu'importe que cet homme, que ce prêtre dont la dernière heure eut un tel éclat, une telle noblesse, ait été le reste de sa vie, un homme de moyenne et simplement honorable vertu ! Sa part est assez belle devant Dieu et devant les hommes s'il a vécu en héros la phase décisive et dernière de son existence terrestre ! Oui, nous pouvions penser cela. Et Noël Pinot n'eût-il été un héros, en effet, que pendant deux jours, que pendant deux heures, il eût été digne encore de notre humble vénération.

Mais, de Mgr Crosnier nous apprenons — avec quelle intime satisfaction ! — que l'héroïsme chez Noël Pinot fut, non pas un beau feu soudain de la dernière heure, mais la conclusion naturelle, le couronnement mérité de toute une vie d'abnégation, de zèle, d'étude, de charité. Ce curé de campagne a toutes les auréoles : la science, l'éloquence, la bonté, la distinction, même du corps. C'est un beau type de prêtre et c'est un beau type d'homme. Nommé à une aumônerie dans la ville d'Angers après quelques années de vicariat dans la campagne angevine, il profite de ce qu'il a, si l'on peut dire, à portée de la main, une Université, pour reprendre ses études et poursuivre le grade envié de maître ès arts. Il ne juge pas inconciliable avec la sainteté, avec les devoirs de son ministère, de parachever sa culture intellectuelle et de se pourvoir d'un diplôme qui lui vaudra l'importante cure du Louroux-Béconnais. Sa science sera l'aliment de son éloquence, la raison de son prestige. Elle lui vaudra d'être un entraîneur d'hommes, un chef de file, un guide pour le clergé de son district. Son attitude en face du serment schismatique décidera celle d'un grand nombre de ses confrères. Il sera l'un de ceux qui ont donné le coup d'arrêt au mouvement d'apostasie dangereusement amorcé. Son opposition de la première heure a sauvé l'Eglise de France, sa mort l'a glorifiée. L'Eglise universelle, par un juste retour, lui rend aujourd'hui la gloire qu'elle a reçue de lui.

A lire, chez Mgr Crosnier, les raisons de cette glorification nous trouverons du profit certes, mais par surcroît un plaisir extrême. Devant cette histoire particulière, qui touche de toutes parts à la

grande histoire, nous pourrons suivre et revivre, sur l'étroit théâtre d'une paroisse d'Anjou, l'histoire entière de la Révolution dans sa lutte contre l'Eglise. Nous éprouverons les émotions les plus hautes, car la main qui tient ici la plume est celle d'un maître dans l'art de bien penser et de bien dire.

FRANCIS VINCENT.

Petite Correspondance

BÉNÉDICTION NUPTIALE ET SECONDES NOCES

Q. — La bénédiction nuptiale solennelle doit-elle être donnée aux veufs ou aux veuves qui se remarient ?

R. — Par bénédiction nuptiale solennelle, il faut entendre les prières spéciales pour les époux insérées au Missel, dans la messe *Pro sponso et sponsâ*, savoir : deux oraisons après le *Pater*, et une après le *Benedicamus Domino* (ou *Ite, missa est*). Les prières doivent être incorporées soit à la messe votive *Pro sponso et sponsâ*, si les rubriques en permettent la célébration, soit à la messe du jour, si les rubriques ne permettent que la mémoire de la messe votive. Cette bénédiction solennelle (mais non la célébration du mariage) est interdite depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'au jour de Noël inclus et depuis le mercredi des Cendres jusqu'au dimanche de Pâques inclus. Les Ordinaires des lieux peuvent cependant, en se conformant aux lois liturgiques, permettre cette bénédiction pour un juste motif même aux temps précités, en recommandant aux futurs époux la discrétion dans la pompe extérieure. Can. 1108.

Le curé doit veiller à ce que les époux reçoivent cette bénédiction nuptiale solennelle. Elle peut du reste leur être donnée même après un long temps de cohabitation, mais seulement en observant la rubrique spéciale qui la concerne, et sauf en temps clos (voir ci-dessus). Seul le prêtre qui peut validement et licitement assister au mariage peut donner par lui-même ou par un autre cette bénédiction. Can. 1101.

Cette bénédiction nuptiale solennelle, dans la discipline actuelle, doit être considérée comme une bénédiction *personnelle* concernant surtout la *femme* « respicit *personas*, non nuptias... directe et praeprimis dirigitur ad uxorem » WERNZ-VIDAL, *Jus matrimoniale* (1925), p. 820. C'est ce qui résulte nettement de deux réponses du Saint-Office, en date du 1er février 1871 et du 31 août 1881,[1] et surtout du Code de droit canoni-

1. Le décret du Saint Office du 30 août 1881 prescrivait de donner la bénédiction nuptiale à tous les conjoints, sous cette seule restriction « dummodo

que, canon 1143. « *La femme qui a reçu une fois la bénédiction solennelle* ne peut plus la recevoir dans les mariages subséquents ». Les bénédictions en principe ne doivent pas en effet être réitérées. Mais c'est dans ce cas seulement que la bénédiction nuptiale solennelle ne doit pas être donnée aux veufs ou aux veuves qui se remarient. Par conséquent, si la femme n'est pas veuve, ou si, veuve, elle n'a pas reçu la bénédiction nuptiale solennelle lors de la célébration ou au cours de son premier mariage, cette bénédiction pourra toujours être donnée même, semble-t-il, si le mari est veuf et alors même que la bénédiction nuptiale solennelle aurait été donnée à son premier mariage. « *Mulier*, quae in *primis* nuptiis non acceptit benedictionem solemnem, in secundis nuptiis solemniter intra missam benedici potest. Imo, si *vir*, qui in celebratione *primi* matrimonii jam acceperat benedictionem solemnem, ducat secundam uxorem, quae *nemini unquam nupserat*, hujus modi nuptiae solemniter benedicendae sunt. » Wernz-Vidal, *op. cit.* ; p. 821. Cependant, même dans la nouvelle édition du rituel romain (tit. VII, n. 18) l'ancienne prescription (qui était n. 16) n'a pas été corrigée. « Caveat etiam parochus, ne quando conjuges in primis nuptiis benedictionem acceperint, eos in secundis benedicat, *sive mulier sive etiam vir* ad secundas nuptias transeat ». Ce n'est que là où existe la coutume que la bénédiction solennelle pourrait être donnée au mariage d'un veuf : « *Ubi ea viget consuetudo* ut, si hanc benedictionem vir tantum ailias obtinuerit, nuptiae benedicantur, ea servanda est ». Le P. Wernz s'étonnait déjà que l'édition de 1913 du Rituel romain ne concordait qu'en partie (*solum quoad partem*) avec les décrets du S. Office et avec un décret général de la Cong. des Rites du 30 juin 1896 ; on peut croire aussi que l'édition de 1925 sera rendue plus conforme à ces décrets et au canon 1143 du Code.

F. Cimetier.

Revue des Revues

Chronique sociale de France. — Janvier 1927. *Le problème monétaire relève-t-il des méthodes et des principes du catholicisme social?* Eug. Duthoit, qui se pose la question, répond affirmativement. « Sans doute, l'expérience et la technique ont des titres à se faire entendre, et c'est prudence de les écouter. L'expérience démontre précisément que le problème monétaire n'est pas un cas de physique sociale, mais un problème humain, qui ne peut être résolu sans la connaissance de l'homme même. Aussi la meilleure politique monétaire sera aussi la plus juste, et comme

mulier, si vidua, benedictionem ipsam in aliis nuptiis non acceperit ». Se référant à ce Décret, la Cong. des Rites (décret général du 30 juin 1896; n. VI) formulait, elle aussi, en ces termes. l'exception : « si *mulier* est vidua, et alias benedicta fuerit, omittenda est tam benedictio nuptiarum quam missa propria pro sponso et sponsa ». *Decret. Authentica*, t, III, p. 314, n. 3922.

l'a dit le maître Henri Savatier... : les mouvements propres de la valeur monétaire demandent à être régularisés pour le bien commun ». — Nous recommandons instamment de lire la communication faite par Louis ARNOULD, *à l'Académie des Sciences morales et politiques*, le 11 septembre 1926 : *un moyen de pénétration populaire; les semaines de conférences sociales de village*. Depuis plus de deux ans, le distingué professeur de la Faculté de Poitiers a organisé, avec quelques-uns de ses amis, des conférences de village autour de Poitiers. Le tableau des causeries comporte ordinairement un des points de la *situation économique*, d'une actualité si angoissante pour tous à l'heure actuelle; un sujet de *philosophie pratique*, par exemple, le problème du mal; un sujet de *morale courante*, comme la conscience professionnelle; un sujet *pédagogique*, sur la manière d'élever les enfants; un sujet *religieux* et quelquefois un sujet *agricole*. « Nous ne suffisons pas, malgré notre bon vouloir, à satisfaire à toutes les demandes qui nous sont adressées pour l'avenir, sans compter les malveillants reproches que nous recevons de ne pas avoir été ici, puisque nous avons été là. »

Les Dossiers de l'Action populaire fournissent la matière d'une conférence sur *un ennemi de la famille : l'alcoolisme* (10 janvier) et sur *la jeune fille et le plaisir* (25 janvier) : les spectacles, la danse, le sport, le flirt. Sans pruderie, mais aussi sans illusion ni faiblesse, les éducatrices, mères ou institutrices, ont à se mettre en face de ces quatre grands appels au plaisir. Non en gémissant sur ces plaisirs, ou plutôt leurs outrances, tout en laissant faire; non plus en les condamnant en bloc comme pervers; mais en départageant avec bon sens et sens chrétien, ce qu'on peut leur donner et ce qu'on doit leur refuser, et en fixant, dans la part qu'on leur donne, et la manière et les limites, toutes choses qui peuvent se trouver.

Bibliographie

DEHOVE (H.), *Le droit des familles vis à vis de l'Etat en matière d'enseignement et d'éducation*, 29 p., Lille, René Giard, 2 fr. franco, 2 fr. 25.

L'omnipotence de l'Etat enseignant est pour beaucoup de nos concitoyens un dogme intangible. M. Dehove établit péremptoirement que ce « dogme » est en contradiction formelle avec le droit naturel. Nous ne saurions trop recommander la lecture d'un travail aussi fortement pensé.

Jacques ZEILLER : *Pierre Maurice Masson*, 24 pages.

Une brochure intéressante reproduisant une conférence faite à Fribourg. Elle est publiée par les Amitiés catholiques françaises, 3, rue Garancière. Prix : 1 franc.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

L'idée du sacrifice

A propos du livre de M. Lepin

La pensée du P. de Condren et de l'Ecole française de spiritualité sur l'essence de la religion et du sacrifice avait été tout récemment incriminée de façon vraiment excessive. L'on prétendait découvrir en ses principes mêmes des tendances marquées à de multiples erreurs. Deux surtout. D'après Condren, le sacrifice et toute parfaite religion impliqueraient, radicalement et dans l'ordre naturel, vrai anéantissement, réelle destruction de la créature devant Dieu, pour mieux proclamer l'Etre infini du Créateur, en présence de qui rien ne mériterait de subsister. Et, par suite, dans l'ordre surnaturel aussi, notre divinisation, si haut qu'elle nous élève et nous grandisse, dans l'union à Dieu la plus merveilleuse, ne se réaliserait cependant qu'au détriment encore de notre nature, par une sorte d'absorption de notre être fini en l'océan immense de sa perfection transcendante.

Si telle n'est pas, sur ces deux points, l'affirmation expresse de Condren, ses principes du moins y tendraient logiquement. Et c'est alors, on le voit, une radicale méconnaissance de la valeur réelle de notre nature, la négation de tout véritable humanisme possible, une vue enfin profondément pessimiste de la religion, que l'on pourrait dire teintée de jansénisme ou de luthéranisme, et non sans analogie avec un panthéisme émanatiste comme celui des néoplatoniciens d'Alexandrie.

En prenant la défense de Condren et de l'Ecole française à l'encontre d'aussi graves procès de tendance, c'était donc une simple mise au point que je voulais présenter, dans une étude où je me suis efforcé uniquement de les disculper relativement aux points

incriminés[1]. Ce n'était pas toute une théorie du sacrifice, ni même la justification positive de toute la doctrine de l'illustre oratorien sur cette question. En réalité, cependant, l'on ne pouvait écarter les interprétations défectueuses qu'en dégageant, en somme, le vrai sens positif de la doctrine. Et l'on concluait donc, au moins implicitement, que si, pour Condren, le sacrifice n'implique nullement destruction réelle de la nature humaine devant Dieu, ce n'est pas que l'on puisse exclure de l'essence de la religion et du sacrifice toute idée d'anéantissement en la divine présence. Ses affirmations à cet égard, comme, du reste, chez Olier et Bérulle pareillement, sont trop nettes et trop fortes pour qu'on puisse seulement hésiter. Mais il ne s'agit là, en vérité, pour l'homme qui offre le sacrifice, que de cet *anéantissement moral* qu'est l'adoration, et la destruction réelle ou équivalente n'est que pour nos imperfections et nos péchés, et pour la victime des sacrifices rituels, symboliquement interposée en quelque sorte comme expression de nos propres anéantissements intérieurs en présence de l'Infini.

Et voici que maintenant le livre considérable de M. Lepin sur *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis les origines jusqu'à nos jours*, nous invite à reprendre précisément sous son aspect positif cette question de l'essence du sacrifice. Personne plus que M. Lepin n'était qualifié pour nous donner tout particulièrement la pensée de nos grands auteurs spirituels du XVII^e^ siècle français sur le sacrifice de Jésus-Christ, lui qui en avait fait, il y a quelque trente ans déjà, l'objet d'une solide et très substantielle thèse de doctorat, et qui, depuis lors, n'a cessé de poursuivre l'étude de l'essence du sacrifice de la messe à travers toute la théologie. A tous égards, l'œuvre qu'il a mise au jour est de main de maître. Elle fera époque dans l'histoire de la théologie du Saint Sacrifice.

Aussi est-ce avec une particulière satisfaction que j'y ai lu les conclusions sur la doctrine du Père de Condren. Non seulement elles confirment celles que j'avais proposées, mais elles les dépassent sensiblement. Si, à l'origine, Condren a eu des expressions très fortes requérant, pour un parfait sacrifice, un vrai anéantissement des choses en présence de Dieu, anéantissement que, du reste, nous

1. *A propos de la spiritualité du P. de Condren*, dans *Bulletin des Anciens élèves de Saint-Sulpice*, 15 novembre 1926, pp. 488-511.

serions toujours impuissants à réaliser, sa pensée cependant, au jugement de M. Lepin, ne s'est pas, en définitive, arrêtée à pareille théorie. A prendre l'ensemble des textes de Condren sur les sacrifices anciens et sur le sacrifice de Jésus-Christ, une immolation ou destruction équivalente n'y semblerait point l'élément essentiel. Finalement, ce qui ressortirait plutôt, ce serait, au contraire, l'idée du *sacrifice-oblation*. L'idée du sacrifice-destruction ne représenterait qu'un élément secondaire, et comme adventice, dans toute sa doctrine[1].

La conclusion précise que nous-mêmes avions prétendu établir en l'étude signalée, c'était simplement que, d'après Condren, Bérulle, Olier, l'acte suprême de la religion, le sacrifice, n'a pas pour signification de proclamer que la créature, pour honorer Dieu, doive

1. Lepin, *L'idée du Sacrifice de la messe...* Beauchesne, pp. 481-486. — S'il y a des textes difficiles à interpréter en ce sens, cela s'expliquerait, d'après M. Lepin, par certaines déformations et exagérations de la pensée de Condren provenant du premier éditeur de *L'Idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.*, le P. Quesnel. Quesnel ne se serait pas contenté, ainsi qu'il le déclare pourtant, de modifications de pure forme, même dans cette 2e Partie, sur le Sacrifice, qui seule est proprement de Condren. M. Lepin le conclut de la comparaison de deux des éditions données par Quesnel, la première en 1677, et la troisième en 1697. Peut-être cependant faudrait-il tenir compte tout de même du témoignage du P. Batterel, qui, après avoir collationné l'édition de 1677 avec le manuscrit original, conclut pour cette 2e Partie, à des retouches de style seulement. Batterel « n'est peut-être pas toujours de la dernière orthodoxie », dit M. Brémond, « mais, à l'état calme, il a le jugement sûr, la critique exigeante ». Voir Brémond, T. III, pp. 193, 157, 211-214.

Quoi qu'il en soit, les affirmations de Condren en faveur du sacrifice d'immolation ou de destruction généralement s'expliqueraient bien et s'harmoniseraient sans peine avec l'ensemble de sa pensée, et même avec ce qu'il dit d'autre part de l'oblation comme constitutif essentiel du sacrifice, à une condition seulement. C'est que l'on veuille bien faire ici la même distinction que M. Lepin propose constamment pour l'oblation. Celle-ci n'est pas toujours et nécessairement externe. C'est l'oblation intérieure qui, d'après Condren, est permanente à travers toute la vie de Jésus et jusque dans l'éternité. D'autant que le sacrifice pour lui est essentiellement intérieur. L'extérieur n'en est que le signe. Et, dans les anges, il peut même être purement spirituel.

De même donc, l'immolation peut être seulement momentanée dans son expression réelle, l'occision, la mort du Calvaire. Elle est permanente en cet anéantissement intérieur de l'adoration que Condren, dès le début de son écrit, montre en effet comme l'objet principal du sacrifice, et qu'il inclut déjà expressément aussi dans le moment initial du sacrifice, la sanctification de la victime : puisque celle-ci, il l'explique comme impliquant dès lors engagement de la victime à l'immolation. Bien plus, même ses formules sur le sacrifice-oblation enveloppent habituellement aussi, en fait, cette idée de l'anéantissement intérieur de l'adoration. Presque toujours, en effet, il s'agit d'oblation en victime, en hostie, d'oblation en holocauste, ou en sacrifice. Le fond de la pensée va donc à l'idée d'anéantissement moral, d'immolation intérieure, tout autant qu'à l'idée d'oblation. Disons, si l'on veut, oblation latreutique, proclamant Dieu comme Dieu, c'est-à-dire signifiant formellement notre appartenance et relation totales, ou notre néant (comparatif) devant Lui — comme nous essayons précisément ici de l'expliquer.

s'anéantir réellement devant Lui. Nous avons nié que dans la pensée de Condren, le sacrifice, pour être parfait, doive être dans l'ordre naturel, vrai anéantissement de la créature devant son Créateur et, dans l'ordre surnaturel, son absorption dans l'Infini. Il y a seulement ici, comme dit Bérulle, *anéantissement moral*, c'est-à-dire, en somme, ADORATION, *profession du Tout de Dieu et du néant* — relatif — *de la créature*. Ce que nous envisagions donc chez Condren, c'était *la finalité intrinsèque* du sacrifice, sa signification directe et essentielle ; et nous disions simplement que ce n'était point une idée d'anéantissement réel, de destruction véritable de l'être. Les textes qui semblent cependant le dire, ou bien signifient *seulement destruction réelle en nous du péché et de ce qui est imperfection*, et destruction équivalente *d'une victime symbolique* et rituelle, ou bien sont, au fond, des formules purement conditionnelles tendant, *avec quelque exagération verbale*, à mettre en relief *l'idée partout présente d'anéantissement moral*.

M. Lepin va plus loin. Admettant personnellement que le sacrifice est un acte qui, en lui-même et intérieurement, revêt la forme d'une oblation ou donation à Dieu, et que, dans son expression sensible pareillement, le seul rit vraiment essentiel, c'est encore l'oblation, il pense pouvoir établir que telle est aussi la pensée de Condren relativement à la nature propre du sacrifice de Jésus-Christ. Ce serait *un sacrifice d'oblation*, et non point essentiellement d'immolation. Les autres formes sacrificielles que Condren y trouve cependant et y décrit, comme des phases multiples du même sacrifice total : sanctification, immolation, consommation, communion, ne seraient que des éléments secondaires, ajoutés à l'essence unique et invariable, l'oblation, comme des compléments qui l'achèvent seulement à un point de vue mystique et rituel. « Ces phases... ne sont pas destinées à constituer par leur ensemble l'essence interne du sacrifice : elles se rapportent seulement à sa perfection extrinsèque, envisagée d'un point de vue *mystique et rituel* » (p. 484).

Nous distinguons donc nettement ces deux points de vue. Que *la signification essentielle* ou la finalité intrinsèque *du sacrifice*, en vérité et selon la pensée de Condren, ne soit *nullement une destruction réelle de la créature*, c'est le point de vue que nous avons défendu, et cela nous paraît solidement établi. Mais que *la forme de l'acte sacrificiel*, à la fois dans son « essence interne » et dans son expression rituelle essentielle, soit *seulement oblation, et non im-*

molation, ni morale et intérieure, ni rituelle, cette thèse propre de M. Lepin est évidemment fort controversée jusqu'ici.

Beaucoup de bons esprits doutent qu'elle réponde pleinement et avec entière exactitude, soit à la pensée de Condren, soit même à la notion objective du sacrifice. M. Lepin s'est employé dans son savant ouvrage à la faire prévaloir, avec une étendue d'information, une sûreté de méthode scientifique, une lucidité et une pénétration d'analyse, vraiment admirables. Lui-même, à la dernière page de ses conclusions, nous dit que son effort a tendu principalement à dégager ce point. « La question capitale d'où dépendait l'opinion qu'il faut se former du sacrifice de J.-C., était celle-ci : Le sacrifice est-il proprement un acte de *destruction*... ou bien est-il essentiellement une *oblation*... C'est sur cette idée du sacrifice-oblation qu'est construite la synthèse » — par où se conclut tout l'ouvrage. Et le savant auteur, en terminant, ne dissimule pas l'espoir que ses conclusions à cet égard, s'il parvenait à les faire agréer désormais d'un plus grand nombre de théologiens, contribueraient grandement à une meilleure compréhension du sacrifice de la messe, pour la plus grande gloire du Verbe Incarné Souverain Prêtre.

Nous sommes persuadé que l'espoir de l'auteur sera très largement réalisé. Son œuvre fera progresser la théologie du sacrifice de la messe, dans le sens de l'orientation déjà donnée principalement par l'Ecole française de spiritualité, à laquelle lui-même se rattache. Mais ce sera surtout, pensons-nous, en faisant prévaloir une notion plus spirituelle et plus vivante de ce divin sacrifice, partant plus réelle et plus large, dégagée enfin de cette étrange confusion où la théologie se débattait depuis trois siècles, et qui faisait prendre pour la réalité essentielle du sacrifice ce qui n'en est qu'une certaine forme et expression rituelle. Et l'on aboutissait ainsi, en effet, à des opinions théologiques qui mettaient en je ne sais quel formalisme rituel, étriqué et vide de réalité et de vie, l'essence du sacrifice par où Dieu est glorifié infiniment et qui continue à sauver le monde.

En d'autres termes, la substance solide de son œuvre, ce qui nous en paraît le plus incontestable et le mieux d'accord aussi avec la pensée de nos grands auteurs spirituels du XVII^e^ siècle, ce n'est pas tant cette théorie du sacrifice-oblation, entendue surtout de façon exclusive, laquelle continuera, croyons-nous, à être débattue et contestée ; mais c'est bien plutôt cette spiritualisation et cet élargis-

sement de la notion du sacrifice, qui résultent clairement, en tout son livre, d'une double distinction partout instituée, avec une force et une fermeté de vue de nature à la faire définitivement prévaloir.

Il est bien vrai que, de faire consister le sacrifice avant tout en une oblation de nous-mêmes à Dieu, exprimée d'ailleurs, non en un acte unique d'un instant, mais par tout un ensemble continu d'actions diverses, cela même est déjà un notable élargissement vis-à-vis des conceptions trop formalistes ; et surtout, peut-être, cela a l'avantage frappant d'exclure jusqu'aux apparences mêmes d'une doctrine de destruction et d'anéantissement réel de notre être en présence de Dieu. Mais ce double avantage négatif peut être obtenu suffisamment aussi par la théorie du sacrifice-destruction bien comprise ; et surtout, il ne suffit pas à prouver positivement la vérité de la théorie.

Au contraire, les deux distinctions capitales, partout présentes à la pensée de M. Lepin, qui nous paraissent constituer, bien mieux que sa théorie de l'oblation, la structure ferme, inébranlable, de sa doctrine du sacrifice, nous apportent bien un positif progrès, dont l'influence sera salutaire éminemment. Très étroitement connexes entre elles, elles tendent toutes deux à beaucoup réduire la portée de toute cette question du rit sacrificiel si longtemps exagérée démesurément. Et c'est, d'abord, la distinction de l'*intérieur du sacrifice*, « *son essence interne* », d'avec son expression au dehors ou *sa forme rituelle*. Et, en conséquence, c'est aussi la distinction du *sacrifice proprement rituel* d'avec une autre forme supérieure, le *sacrifice personnel ou direct* qui, comme dans le cas du Christ à la Croix ou au Ciel, ne comporte point de rit formel et proprement dit.

***

Pour M. Lepin, c'est donc *l'intérieur* du sacrifice, c'est-à-dire sa signification d'hommage plénier à Dieu dans l'intention de l'offrant, qui est le constitutif essentiel, dont le rit extérieur n'est, comme disent déjà si clairement saint Augustin et saint Thomas, que *le signe* « manifestateur », le sacrement symbolique. Celui-ci n'est donc vraiment qu'une condition nécessaire, non la substance de la chose sacrée qu'est le sacrifice. Et il me semble que la raison en est manifeste.

Le sacrifice, c'est l'acte suprême de la religion envers Dieu, laquelle est évidemment hommage intime, spirituel. Seulement, comme la religion, aussi bien que l'homme qui en est le sujet, n'a sa pleine perfection que si elle acquiert un caractère social, collectif, il y faut un rit sensible qui fasse le lien visible de toutes ces adorations individuelles et en soit l'expression commune. Mais, dès lors, le rit ne sera donc qu'élément subordonné, nécessaire sans doute, mais cependant secondaire, le moyen d'expression commune de l'œuvre ainsi faite en commun. Peut-être en théorie l'a-t-on toujours reconnu. Mais pratiquement le rit sacrificiel a si fort absorbé l'attention que l'on a semblé souvent y réduire toute la question. Lorsque par exemple l'on s'enquérait de l'essence du sacrifice de la messe, ou de la solution à donner à la question de la réalité d'un sacrifice céleste, l'on a raisonné trop souvent comme si le rit lui-même était toute l'essence du sacrifice. Et parce que l'on envisageait en outre comme seul rit sacrificiel possible une réelle immolation, il en résultait l'extrême difficulté de trouver l'explication adéquate du sacrifice de la messe ; et surtout, enfin, l'on n'arrivait en aucune façon à concevoir que le Christ, proclamé pourtant prêtre à jamais par l'Epître aux Hébreux, puisse au ciel continuer à être sacrificateur.

Les choses changent du tout au tout si, avec l'Ecole française du XVII^e^ siècle, avec M. Lepin lui-même, l'on met l'essentiel du sacrifice, avant tout, dans l'hommage intérieur de religion rendu à Dieu, le rit symbolique n'étant plus qu'un moyen d'expression, une condition subordonnée, même lorsqu'elle est absolument nécessaire. Alors, l'on comprend que diverses formes rituelles en soient concevables ; l'essence intérieure du sacrifice étant invariable, les moyens d'expression symboliques en peuvent être multiples. Les partisans sont innombrables, en fait, de l'une et de l'autre forme d'expression, immolation et oblation. Et historiquement, ces deux formes du rit paraissent bien avoir été regardée alternativement comme satisfaisant l'une et l'autre, en des cas donnés, à la définition du sacrifice. Et donc, ni le rit d'immolation, ni celui d'oblation ne sembleraient devoir s'imposer nécessairement de façon exclusive.

Mais, dès lors, n'est-ce pas exagérer l'importance de la forme déterminée du rit que de faire consister toute la controverse dans le choix arrêté et exclusif de l'une de ses formes possibles ?

Ce qu'il importe bien plus de préciser, c'est si *l'intention et la*

signification intérieures de l'acte sont réalisées et assez exprimées socialement, publiquement. *Dans le sacrifice du Christ*, l'hommage infini de sa religion, qu'il présente à Dieu, est si évidemment l'essentiel que les modalités extérieures, au Calvaire comme à la Messe, apparaissent bien secondaires. L'oblation qu'il y fait de Lui-même, si elle est manifestée assez sensiblement, semblera réaliser parfaitement toutes les exigences de la définition. Pourquoi songerait-on ici à une immolation ? Est-ce la destruction qui honore Dieu, et peut-elle même se concevoir de la part du Verbe Incarné ? Aussi bien, il semble qu'on peut dire, avec l'abbé Rivière, que cette théologie de notre XVII[e] siècle, faisant consister l'essentiel du Divin Sacrifice en son intérieur, l'hommage religieux du Cœur de Jésus s'offrant à son Père, est devenue comme un lieu commun pour tout l'ascétisme sacerdotal moderne.

Pour une raison analogue, l'on est bien porté à conclure que, *dans les sacrifices proprement rituels* ce n'était pas non plus la destruction de la victime qui était le grand hommage à Dieu, mais seulement l'offrande, par où se symbolise le don des cœurs. Ainsi s'éloigne-t-on plus complètement de cette conception un peu manichéenne de l'honneur rendu à Dieu par l'anéantissement devant Lui de tout le créé, de tout ce qui n'est pas l'Infini lui-même.

Ce point de vue, et tous les arguments développés par M. Lepin, sont frappants, et ont certainement une âme très précieuse de vérité. Et cependant, oserai-je le dire ici encore, ils ne semblent pas pleinement concluants. S'il s'agit, en effet, de déterminer le vrai rit caractéristique du sacrifice, la question est de savoir *lequel est expressif par lui-même* de ce qui est *la réalité spécifique* du sacrifice, de la *res sacrificii*, pourrait-on dire.

Or, *cette réalité intime, tout d'abord*, ou cette substance du sacrifice, son intention directe et sa finalité propre, qu'est-ce autre chose que la forme la plus haute de l'acte religieux, *l'adoration*, la reconnaissance de l'excellence infinie du Créateur et de son souverain domaine, ou de notre relation totale à Lui ? La reconnaissance et la proclamation en acte de Dieu comme Dieu, et de la créature, comme toute relative à son Etre infini ? Essentiellement et toujours, le sacrifice est latreutique. C'est son essence invariable, qui fait qu'il s'offre *soli Deo*. Il faut qu'il le soit toujours implicitement. Cela seul suffit à élever l'acte religieux à sa forme suprême, le sacrifice. Et les actions de grâces, et les demandes, et les réparations

n'y atteignent donc que si elles tendent, elles aussi, à s'adresser à Dieu comme Dieu, comme transcendant ; en d'autres termes, si, au moins implicitement, *exercite*, elles sont à forme latreutique, culte de latrie. Et ainsi le sacrifice *en son essence interne, c'est essentiellement l'adoration, qui est elle-même à forme d'anéantissement moral*, proclamant le Tout de Dieu et notre néant devant Lui. On pourrait bien dire aussi que c'est là *nous donner* à Dieu, nous tendre tout entiers vers Lui, donc *oblation :* soit, mais moyennant que ce soit don *total*, affirmation de *totale dépendance*, ce qui précisément *transforme le don en hommage de moral anéantissement.* Et n'est-ce pas là le fond de la pensée de nos auteurs du XVII^e^ siècle ?

Et, après cela, il s'agit donc encore de *déterminer le rit* qui symbolisera le mieux au dehors cette affirmation de la divine transcendance, du Tout de Dieu et du néant (relatif) de la créature, en exprimant clairement que nous sommes vis-à-vis de Lui dépendants totalement, comme de notre Principe et de notre Fin : ce qui est bien sans doute l'acte le plus haut dont nous soyons capables, nous mettant nous-mêmes à notre vraie place, nous élevant à notre suprême perfection, par le fait de rendre au Créateur toute la gloire qui lui est due : *qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam !*

Or, est-ce bien un geste d'offrande à Dieu, ou plutôt une immolation ou équivalente destruction en sa présence, qui pourra rendre le mieux symboliquement cette attitude intime, suprêmement religieuse, de nos âmes ? Une très simple observation semble ici décisive. L'offrande, ni en soi intérieurement, ni comme geste externe, n'est de soi significative de total hommage, ou de culte de latrie. Elle peut légitimement s'adresser à des créatures. Le geste de l'offrant n'est pas *spécifié*, de par sa nature propre, au sens d'une adoration ou d'un rit sacrificiel. *C'est un genre plus large* et plus indéterminé, comme dit expressément saint Thomas, dont la spécification doit venir de quelque élément additionnel, rites, attitudes, paroles. Tandis que le rit d'immolation, ou de destruction équivalente, est, au contraire, nettement spécifié en lui-même, s'il veut vraiment signifier quelque chose, dans le sens de total et absolu hommage, sans aucune réserve. Quelle autre signification un tel geste peut-il présenter, que d'exprimer symboliquement le Tout de Dieu, et le néant de la créature, notre appartenance totale ? L'on ne voit que

ce sens unique. Le rit est déterminé de lui-même à cette haute finalité, strictement caractéristique du sacrifice.

M. Lepin, et pareillement le P. de la Taille[1], passent de l'idée de donation à celle d'adoration sacrificielle, comme s'il y avait identité. L'on voit ici que ce n'est pas exact, et saint Thomas, cité par M. Lepin, le déclare assez expressément. L'on prend cependant l'idée d'oblation et, subrepticement, y joignant l'idée de total hommage, ou d'offrande en holocauste, ou en victime et hostie, qui signifie précisément comme un moral anéantissement devant Dieu, l'on proclame l'identité. En réalité, ce que l'on ajoute ainsi à l'oblation, c'est précisément la différence spécifique, la caractéristique du sacrifice, que l'on y glisse sans s'en apercevoir.

Cela nous paraît incontestable. Et cela explique bien le soin de tous les cultes, aussi bien que du mosaïsme, de mettre au premier plan des rites sacrificiels l'immolation, ou du moins quelque destruction équivalente, comme sont un abandon et une perte de la chose relativement à son utilisation pratique par l'offrant[2]. Et, de même, s'explique le souci de la Théologie, pendant des siècles, de trouver dans le sacrifice chrétien lui-même, à la messe et au Calvaire, sous quelque forme supérieure mais cependant réelle en quelque façon, une destruction ou une immolation. C'est bien là l'âme de vérité de toutes ces théories ou croyances.

1. *Esquisse du Mystère de la Foi*, pp. 1-3.

2. Le P. Lagrange, d'après l'examen des faits, n'arrive pas à une conclusion différente. « Le sacrifice se trouve dans toutes les religions et dès les origines... En fait, il consiste toujours en une immolation, variant selon la matière offerte... Quand il s'agit d'actes extérieurs pour s'unir à Dieu, l'effort humain est toujours en quelque manière unilatéral. C'est l'expression d'un désir, d'un élan vers l'impraticable et, en somme, selon la belle pensée de Wellhausen, c'est toujours une prière... [Si on entend le sacrifice d'une simple offrande intéressée] on ne s'explique pas la vertu sacrée, nous dirions volontiers l'*horror sacer* du sacrifice. Rien n'est plus contraire à l'instinct religieux des anciens, qui se croyaient les maîtres absolus de rien, et n'estimaient pas si facile de traiter avec la divinité... [De l'acte du sacrifice] le genre est incontestablement l'offrande... D'autre part, cette idée n'est pas encore assez précise... l'immolation est la différence spécifique qui fait de l'offrande un sacrifice... Les anciens n'ont jamais pensé que l'immolation fût secondaire dans le sacrifice. Elle en est l'acte central... Déjà en matière de don le symbole est aux origines, car un don est naturellement l'expression de l'affection intérieure ou de la soumission dont il proteste... on se dessaisit pour remplir son devoir ou pour satisfaire un mouvement du cœur... toutefois le don sera d'autant plus méritoire qu'il aura plus de valeur... Cette part (des dieux) ne pouvait être faite que par l'immolation... (qui) augmentait encore le caractère symbolique de l'offrande... Par l'immolation le sacrifice est accompli. L'homme a rempli son devoir, témoigné son respect, sa gratitude, son affection, peut-être acquis la conviction que sa possession ne serait pas troublée. » *Etudes sur les religions sémitiques*, ch. VII, *Le Sacrifice*, 2e édit., pp. 247, 260, 267-272.

Donc, s'il ne s'agit que de déterminer pour les sacrifices proprement rituels ce qui en est le rit caractéristique, je ne vois aucun inconvénient à reconnaître, pour la raison alléguée, la supériorité de la théorie du *sacrifice-immolaton*. Il n'est pas question, pour cela, de rien détruire en nous. C'est *pur geste symbolique*, représentatif de l'anéantissement moral qu'est en nous l'adoration. Et d'en trouver l'idée dans toute l'œuvre de Condren, comme de Bérulle et d'Olier (v. g. *Tr. des SS. Ordres*, 3e P., ch. I), sera donc chose toute naturelle et que nous n'aurons pas la moindre difficulté à reconnaître. Et s'il s'agit de l'essence interne du sacrifice, l'on dira donc bien aussi que c'est, si l'on veut, une *oblation* à Dieu, mais une oblation *ayant le caractère d'hommage total*, réservé *soli Deo*, le proclamant ce qu'il est, Dieu souverainement transcendant : donc, se résolvant en soumission entière, et, finalement, en *l'anéantissement moral de l'adoration*. Et ainsi, même en son intérieur, l'acte sacrificiel est à forme d'immolation morale devant Dieu, plutôt que de simple donation, qui, de soi, resterait genre trop indéterminé d'acte[1].

*
* *

Mais peut-être cette répugnance pour l'idée du sacrifice-destruction, qui amène à préférer la théorie de la simple offrande, vient-elle, chez plusieurs, précisément d'une certaine confusion toujours maintenue entre ce mode extérieur d'expresssion rituelle du sacrifice, et sa signification religieuse intime et finale : comme si toujours on devait lire, sous ce langage de l'immolation rituelle, impliquant destruction réelle purement symbolique, l'idée d'une dépréciation de notre être humain, et, par conséquent, de son anéantissement réel ; ou, du moins, soit l'idée de notre mort à offrir en hommage à Dieu, soit, et à défaut, l'idée de renoncements douloureusement ressentis jusqu'en notre être sensible. Toujours, en somme, l'idée que Dieu ne serait honoré que par notre anéantissement réel, notre mort, nos souffrances.

Or, vraiment, il n'en est rien. Il n'y a pas du tout unité, soli-

1. M. Lepin allègue dans la tradition de nombreux textes pour l'oblation ; seulement, l'on y voit très souvent qu'il est question d'oblation *en holocauste*, *en victime*, etc. : ce qui ajoute précisément la caractéristique du sacrifice, *comme distincte de l'oblation*, l'immolation.

darité, entre cette théorie du sacrifice-destruction et une *signification finale* du sacrifice et de toute parfaite religion au sens *d'anéantissement réel de notre propre être*, et de mort et de souffrance pour nous.

Sans doute, notre condition terrestre d'épreuve méritoire, dans la foi obscure, implique déjà par elle-même, vu l'imperfection de notre nature, la nécessité fréquente de choix et de renoncements pénibles, douloureusement ressentis. Et cela, même simplement pour l'action morale fidèle, qui nous soumet et nous unit à Dieu. Et donc, a fortiori, pour ce qui en sera le sommet le plus haut, l'acte religieux par excellence, le sacrifice. Et bien plus encore l'expiation du péché viendra réclamer de ces réparations et de ces compensations du plaisir et de l'indépendance illégitimes, par des retranchements de satisfactions même permises, par quelque peine rétablissant en quelque sorte l'équilibre violé de l'ordre moral véritable. Ce qui n'est pas seulement en nous sûr instinct moral universel, mais conclusion analytique tirée de l'indissoluble union du bien et du bonheur, du mal et du suprême malheur, dans la supposition simplement d'un ordre moral véritable, ou de l'existence d'un Dieu parfait, très saint, très bon.

Tout cela est incontestable, et, en quelque sorte, vérité première en théologie. Mais, en aucune façon, il n'en faut conclure, comme on semble faire pourtant, alors même qu'on croit devoir s'opposer à la théorie du rite-destruction, que cela est universellement de l'essence du sacrifice, tellement que, une fois la fin dernière atteinte, dans la gloire céleste, il n'y ait plus, dès lors, à concevoir de sacrifice offert, par le seul fait qu'il n'y aura plus aucune souffrance, ni peine. Non pas. Cette implication d'une certaine peine de la sensibilité reste, malgré une si grande fréquence d'application, résultant, et de la nécessité d'expier le péché, et même simplement de l'imperfection de notre état d'épreuve, chose, tout de même, accidentelle. Même ici-bas, la religion la plus haute, et avec même son expression sacrificielle par un rit d'immolation, peut très bien se concevoir offerte à Dieu par un élan tout joyeux de l'âme que l'amour rende facile et sans peine, mais, au contraire, avec pleine satisfaction des aspirations profondes de nos cœurs.

Et ce qui est déjà ainsi *in via* heureuse possibilité, et fait réel plus ou moins fréquent, devient évidemment au ciel, *in termino*, la loi générale, le droit toujours réalisé. Là, toute religion parfaite

jaillit spontanément des cœurs ; là, elle est, à la fois, indissolublement, toute joie et perfection personnelle des âmes, et très pur amour de Dieu, et sa louange et sa glorification sans défaut et sans mélange. Et, comme nous dirons, rien n'y manque vraiment pour réaliser supérieurement la pure essence du sacrifice.

C'est que, en effet, au ciel, pas plus que sur terre, ce n'est point la peine ressentie en la sensibilité qui doit être essentiellement le sacrifice, mais l'hommage religieux total, suffisamment exprimé socialement. Et ce qu'il implique, par nature, de destruction, de la part de la créature, c'est seulement, comme distingue formellement Bérulle pour notre vie de religion ici-bas, « une sorte d'anéantissement », mais non pas réel, non « quant à l'existence » ou « substantiellement » ; il faut l'entendre « moralement et spirituellement », quant à « l'usage » à faire de nous-mêmes, et pour « l'autorité et la liberté » d'en disposer en pleine indépendance[1].

En vérité, il ne s'agit que de vouloir notre fin dernière telle qu'elle est, c'est-à-dire, à la fois, notre propre perfection bienheureuse et la divine gloire qu'elle réalise, mais selon leur ordre respectif, Dieu et sa gloire pour Lui-même, et nous, en un sens, pour nous-mêmes, si l'on veut, mais cependant aussi au delà, en Lui et pour Lui. Comme cela est vérité, réalité, perfection, cela n'implique donc pas au ciel de destruction, ni de peine, ni même nécessairement toujours sur la terre. *De soi, c'est seulement une sorte de renoncement d'ordre métaphysique*, dans la reconnaissance ou *l'appréciation que nous faisons des choses* selon la hiérarchie de leurs valeurs, par où nous nous soumettons et nous nous reconnaissons inférieurs et tout relatifs vis-à-vis de notre Principe et de notre Fin, et Lui, au contraire, notre Dieu, comme l'Absolu. C'est là cette *charité appretiative summa* qui sous sa forme la plus haute, en effet, se tourne toute en louange, en *adoration*. Non, certes, que *religion* et *charité* ne soient distinctes : mais elles s'appellent, se tiennent et, en leur perfection, vont de pair, en étroite unité[2].

1. V. citations de Bérulle, *ap.* POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 521, 519.

2. Et si, d'aventure, quelque théologien, dissertant sur la finalité de la religion et du sacrifice, pouvait oublier de la mettre avant tout dans cette reconnaissance de la hiérarchie de nos suprêmes fins, voici qu'un philosophe chrétien, doublé d'un excellent critique littéraire, le rappellerait à cette vue vraiment primordiale des choses. M. Paul Archambault, que l'on ne soupçonnera pas de ne vouloir pas suffisamment être humaniste et moderne, énonce avec force cette haute doctrine, dans une étude sur Jacques Rivière : « Nous ne

Seulement, dès lors, qui ne voit avec évidence, si telle est la pure essence de la religion la plus haute, et donc, de l'intime même du sacrifice, que, pour les élus au ciel, et pour le Christ dans son éternelle goire, le sacrifice, non seulement peut et doit se continuer

sommes pas nés d'abord pour connaître, ni pour comprendre, ni pour sentir. Nous sommes nés, dit le catéchisme, pour connaître, aimer et servir Dieu et, par ce moyen, mériter la vie éternelle. Nous sommes nés, peut dire la plus libre philosophie, pour nous réaliser nous-mêmes en réalisant l'Etre en nous. Et cela, de fait, de droit, selon la nature, selon la règle, est subordonné à ceci. Lorsqu'une tendance est détournée de sa fin naturelle et devient à elle-même sa fin; lorsque le plaisir que nous lui devons, au lieu d'être cueilli au passage comme un stimulant ou une récompense de l'activité, est pris comme terme et comme loi de cette activité, un désordre naît, que nous appelons sensualité. Cette déviation n'est pas redoutable seulement dans le domaine des appétits matériels. La pensée aussi y est sujette. En Jacques Rivière, il faut reconnaître, il faut déplorer un cas typique, un cas tragique de sensualité de l'esprit. » *Jeunes Maîtres, Cahier VII de La Nouvelle Journée*, p. 186 (Bloud, Paris).

N'y a-t-il pas ici une certaine confusion, chez plusieurs, et chez le P. de la Taille lui-même, du sacrifice, l'acte religieux suprême, et de l'acte moral en général, par lequel simplement nous tendons vers Dieu pour nous y unir comme à notre unique Fin? A quoi paraît avoir contribué une des belles définitions du sacrifice de saint Augustin, sur laquelle M. Lepin insiste (pp. 738, 191) : « Le vrai sacrifice est toute œuvre faite pour nous attacher d'une sainte intimité à Dieu, donc rapportée, comme à notre fin, à ce Bien qui doit véritablement nous béatifier. » Définition que saint Augustin donnait à un point de vue assez général, quand la question de la différence du sacrifice d'avec le sacrement n'était guère posée encore avec précision.

Certes, le sacrifice lui-même réalise magnifiquement cette perfection de l'acte moral, mais, toutefois, *de ce genre*, il est *une espèce* très déterminée. Des deux fins suprêmes que peut envisager alternativement l'acte moral de façon principale, il vise, lui, directement la plus haute, la glorification divine, par ce mouvement d'adoration qui le constitue, et notre salut et perfection propres seulement en subordination et comme secondairement par contrecoup. Et c'est pourquoi il est inexact de dire que l'essence en est simplement de nous développer et grandir nous-mêmes en Dieu, parce que *gloria Dei, vivens homo* : ceci sera concomitant ou conséquent, mais directement c'est Dieu qui est ici proclamé, honoré, et nous, reconnus tout relatifs à Lui, dépendants de Lui, et comme néant en présence de son Etre.

Cela peut paraître subtil, d'insister sur cette primauté de la signification ou de l'intention du sacrifice.

Et cependant c'est ce qui explique que l'idée de donation et d'union à Dieu soit, par elle seule, finalement insuffisante. Il faut ajouter cette caractéristique toujours : donation et union à Dieu reconnu formellement *comme Dieu*, comme Transcendant, comme l'Absolu, vis-à-vis de qui nous soyons, nous, tout dépendants, relation pure, et comme un néant — comparativement. Donc, donation et union à Dieu qui soit comme moral anéantissement de nous-mêmes : adoration.

Et, dès lors aussi, ne voit-on pas, clair comme le jour, qu'il ne faut pas se figurer ce devoir du sacrifice limité à la vie présente d'épreuve : parce que le mouvement de la flèche à son but se fixe, immobile, en son terme. Bien au contraire, ce devoir d'hommage à Dieu, plus la nature créée est élevée et unie à Dieu, plus il s'impose et sera parfait. Et *le mouvement* même vers l'union et la possession, s'il est ici-bas instable, imparfait, dans la foi et la charité terrestre, gardera sa vivante réalité dans la vision face à face : *l'acte* de l'âme sera bien plus intense, le mouvement vital — fixé, il est vrai, en sa perfection — sera autrement parfait et, certes, n'aura rien de la passivité inerte

sans fin, mais aura alors véritablement sa forme définitive, et en sa plus magnifique splendeur ?

Certes, nous ne serons pas tentés d'adhérer à cette vue du P. de la Taille selon laquelle le Christ Jésus, une fois dans sa gloire céleste, *ad dexteram Patris*, n'adorerait plus lui-même : il est adoré, dit le Rév. Père, il n'est plus adorant[1]. Serait-ce donc, pensera-t-on, que sa nature humaine changerait alors d'essence, et serait, non plus humaine et créée, mais toute divine ! évidemment non. Elle reste pleinement nature humaine. Et plus elle est parfaite en sa subsistence glorieuse dans le Verbe, plus elle reçoit, et doit ses hommages à la Trinité sainte. Par elle, le Verbe, à travers l'éternité, offrira une louange, un amour, une adoration sans mesure. Comment pourrait-on hésiter à le proclamer ? Et n'est-ce pas toute l'essence du Christianisme que Dieu daigne, à nos efforts et à nos hommages toujours infirmes, donner une marque d'infini, accidentelle dans la grâce sanctifiante, mais substantielle pour le cas du

qui serait la mort. Et la vie d'adoration, et d'amour et de louange, comme une sorte de mouvement meilleur, sera donc, dans les élus et le Christ lui-même, continuation éternelle de l'hommage à Dieu commencé *in via*.

Bien plus, en Dieu même, n'y a-t-il pas, sous forme transcendante, éternellement, génération active et passive, et, de même, spiration, comme si notre Dieu vivant était l'incompréhensible synthèse de l'acte pur immobile et d'un mouvement d'éternelle vie.

M. Lepin a donc bien raison de dire que *l'oblation* se continuera éternellement au ciel. Mais disons plutôt alors : oblation *en total hommage*, en holocauste, ou latreutique ; ce qui est *moralement anéantissement, immolation.* La révélation elle-même nous dit ainsi alternativement : Tu *adoreras* ton Dieu, et : Tu *l'aimeras*, mais alors ajoutant : *de toutes tes forces.* Ainsi l'une et et l'autre formule peut s'admettre. Peut-être même le terme *oblation*, à un point de vue pratique et psychologique, d'opposition plus apparente à l'idée pessimiste de destruction de notre être, sera préféré de beaucoup. Mais alors, disons du moins : *oblation qui essentiellement implique*, par son caractère d'hommage total, absolu, comme *un aspect d'anéantissement moral*, à savoir, ce renoncement, d'ordre tout métaphysique, qu'est la reconnaissance de la Transcendance divine et de notre relation et subordination essentielle.

Et quant aux autres éléments que la théologie et l'Ecriture signalent dans le sacrifice, en plus de l'oblation et de l'immolation, à savoir : consécration, consommation, communion, ils sont *complémentaires* à un point de vue mystique et rituel. Ce que montre bien M. Lepin, et il le trouve de même chez le P. de Condren. Le rit du sacrifice étant « comme un petit drame en action », les divers moments ou phases s'y distinguent très naturellement. Et, par comparaison, on en cherche ensuite une réalisation analogue en tout sacrifice, même dans le sacrifice non rituel du Christ. D'autant que cet acte suprême d'hommage à Dieu, le sacrifice, est, par concomitance, réalisation de notre propre perfection, dans l'union à Dieu. Or, les moments à distinguer dans le développement de cette perfection et de cette union correspondent, d'une certaine façon, précisément, à ces phases du petit drame du rit sacrificiel.

1. V. *Esquisse du mystère de la foi*, p. 67-78.

Christ, dans la grâce de l'union hypostatique ? C'est alors, disons-nous justement, Dieu adorant Dieu. Oui, la religion qui s'élève de notre univers part ainsi substantiellement de l'Infini. Et l'on voudrait que ceci s'arrêtât au moment de la glorification de Jésus, et que dès lors soit terminé l'hommage infini qu'il rendait expressément à Dieu !

Et ainsi, dans l'Eucharistie, toujours selon le P. de la Taille, le sacrifice serait offert, non point du tout par Jésus directement, mais par son Eglise, qui le présente à Dieu, de par la mission confiée par Jésus. C'est l'un des points où la théorie de la Messe du P. de la T. nous paraît le plus inadmissible et le plus en contradiction avec la théologie et la spiritualité reçues, spécialement avec tout son développement moderne. La Messe ne serait plus glorification divine infinie, ce que Jésus seul peut réaliser.

***

Et si maintenant nous envisageons précisément le sacrifice céleste, c'est *l'autre distinction capitale* de M. Lepin que nous invoquerons de façon décisive. Et combien nous nous félicitons que le savant auteur l'ait développée avec netteté entière et avec une résolution parfaite. D'après elle, le sacrifice peut se concevoir, disions-nous, comme *sacrifice personnel direct, sans une forme proprement rituelle*. Même au Calvaire, où trouver, en effet, le rit ? Volontiers, j'accorderais quelque faveur à l'intéressante théorie du P. de la Taille montrant dans la Cène la véritable oblation liturgique par le Christ de son sacrifice réalisé à la Croix : ce que rejette cependant M. Lepin, comme idée non traditionnelle et explication bien inadéquate. Je pense avec lui que le sacrifice de la Croix doit se suffire à lui-même, sans le rit préliminaire de la Cène. Mais l'on pourrait en retenir l'idée partiellement, en ce que le caractère sacrificiel de la mort de Jésus s'achèverait bien dans son aspect sensible pour nous, par cette oblation liturgique préliminaire. Mais enfin, même sans cela, il faut bien que la Croix, par elle-même déjà, soit, selon toute la Tradition, le sacrifice du Christ en sa suprême perfection terrestre.

Et au ciel, en tout cas, point de rit proprement dit. Et cependant Jésus est prêtre éternel, donc toujours offrant un hommage actuel présent, toujours organe et auteur d'une religion parfaite en-

vers Dieu qui ne cessera point. M. Lepin nous dit qu'un rit formel, pas plus qu'à la Croix, n'est ici nécessaire. J'en suis pleinement convaincu. Il faut seulement en donner une raison adéquate, l'explication satisfaisante, ce que M. Lepin ne développe guère, non plus que la nécessité d'un caractère public, social du sacrifice.

Cette raison est, nous semble-t-il, très manifeste. C'est que Jésus est, par l'union hypostatique, médiateur par nature, *mediator naturalis*, selon la formule classique de la théologie. *Son être même de Verbe Incarné*, d'Homme-Dieu, l'établit intermédiaire entre l'homme et Dieu, entre le Ciel et la Terre, constitué pour cette fonction par tout ce qu'Il est. Il est, dit M. Olier, le parfait religieux de Dieu, pour lui et pour les créatures. Il est tellement constitué en Lui-même que toute action religieuse de sa part a un caractère, non purement individuel, mais social, de représentation des hommages de l'humanité et du monde. Tous les actes de sa vie mortelle, offerts religieusement dès le premier instant, ont déjà ainsi le caractère social, public, représentatif, du sacrifice. Combien plus, la mort sur la Croix, à la face des Juifs et des Romains, et du monde. Tout cela, prêché par l'Eglise, manifesté par l'Evangile, annoncé déjà par la prophétie, a un caractère de publicité sans limites. Tout cela, c'est le grand, l'unique sacrifice parfait pour l'humanité, avec la mort au Calvaire comme point central, ou sommet. Vraiment, toute cette admirable vie du Christ Homme-Dieu, médiateur et religieux de Dieu par nature, que nous rappelle l'Evangile, que nous prêche l'Eglise, avec son couronnement dans la mort offerte au Calvaire, c'est vers elle que se tourne réellement l'humanité entière, groupée, unifiée en Lui : *Omnes unum in Christo*. Celle d'avant le Christ déjà implicitement y adhérait dans toutes ses aspirations vers ce meilleur qui devait venir, et par toutes les figures et les ombres de ses sacrifices et de ses cultes. Celle d'après le Christ, non seulement par les messes offertes sur tous les autels du monde, mais aussi, en s'y appuyant dans sa vie morale et religieuse, comme à son unique moyen d'atteindre l'Infini par une religion efficace et qui n'en soit pas indigne.

Mais, au ciel, est-ce que cette union intime des âmes, dans leur élan vers Dieu, pour l'adoration à lui rendre, pourrait donc être moindre ? C'est alors, au contraire, que les élus réaliseront enfin cette unité merveilleuse que demande déjà pour nous Jésus sur la terre : *Sint unum sicut et nos unum sumus*. Tous vivront de la

vie de tous, des adorations et de la joie de tous. Et la religion du Cœur sacré de Jésus sera comme le lien intime, substantiel. Infini hommage, à la fois un et innombrable, s'élevant vers Dieu dans les siècles des siècles. C'est la divine fleur immense gracieusement décrite par Dante au Chant 30e de son Paradis, la rose éternelle des élus. Tous les esprits bienheureux comme transparents les uns aux autres dans la divine lumière, dans l'unité du Christ : *in Christo Jesu*. Lui-même adorant, et Lui-même adoré, sera le divin chorège de l'universelle harmonie, le Prêtre pour tous les élus, ses membres et son Corps unique, dont il est le chef. Vous cherchez le rit pour ce grand et incomparable sacrifice ? Mais, vous en voyez la réalité toute vivante, infiniment meilleure. Le rit, que faisait-il ici-bas, que de figurer et d'aider l'unité collective de l'hommage religieux ; ici, elle est vivante, réelle, toujours lumineuse et apparente à tous les regards.

Et, comme dit encore l'abbé Rivière, c'est précisément en ce point achevé du sacrifice qu'il faut en prendre la définition véritable, je veux dire, dans le sacrifice du Christ, non dans « *les ombres et les figures* » des sacrifices matériels et rituels du mosaïsme et du paganisme, qui n'étaient que l'imparfaite annonce, l'ébauche grossière du seul définitif sacrifice réel et spirituel qui sauverait le monde et à jamais rendrait gloire infinie à Dieu. Les sacrifices rituels réalisent comme ils peuvent, imparfaitement, cette unité collective visible du sacrifice, que seul celui du Christ réalise parfaitement, par des liens et une interpénétration intime dont la conscience est en tous, bien au-dessus de ce que peuvent misérablement figurer et réaliser les rites grossiers de la terre.

Ce n'est pas le lieu de développer comment la messe est le sacrifice céleste descendu parmi nous et offert par Jésus et son Eglise sous un minimum de rit adapté à notre vie sensible, à la fois sacrifice *relatif* à celui du Calvaire, dont il est l'application, et sacrifice *absolu*, comme étant l'adoration et l'action de grâces du ciel présentes sur nos autels. Et, pareillement, comment le sacrifice céleste est à la fois *relatif* à celui de la Croix, dont, jusqu'à la réunion à Jésus du dernier des élus, il réalise constamment l'application même propitiatoire et impétratoire en notre faveur ; et sacrifice *absolu*, par l'adoration et l'action de grâces actuelles qui se perpétueront à jamais.

Lors même que toute l'application des mérites et satisfactions de

la Croix et de toute la vie mortelle de Jésus aura été achevée entièrement, l'éternel sacrifice latreutique et eucharistique s'élèvera toujours à la divine gloire, de l'âme de Jésus, en son nom de Verbe Incarné et comme organe de ce culte social admirable de la cité des élus. Et ainsi se vérifiera, en toute réalité, ce que nous disions dès le début, que la seule forme invariable, immortelle du sacrifice, toujours à offrir à Dieu à travers toutes les vicissitudes des états de la créature, alors que cesseront un jour les formes propitiatoire et impétratoire, *c'est la forme latreutique et la forme eucharistique*. Et celle-ci même n'étant spécifiquement sacrificielle que si elle enferme réellement celle-là.

Loin que le sacrifice ne se puisse concevoir et réaliser que sous une forme bornée et matérielle, et qui doive même être uniquement immolation réelle, au contraire, éternellement, sa forme parfaite sera dégagée de toute gangue matérielle limitative. Elle sera toute esprit et vie, et cependant non moins unifiante et sociale, et universellement visible, pour cela. Et, alors que auront cessé tous actes de propitiation et d'expiation, et les impétrations de nouvelles grâces, ce sera L'ADORATION, cet anéantissement purement moral de l'amour souverain et le plus désintéressé, qui sera à jamais le sacrifice définitif, préparé immédiatement par la Croix elle-même, et par la Messe, et lointainement par toutes les figures de la longue attente multiséculaire de l'humanité sur la terre.

Gloire donc à notre Ecole Oratorienne et Sulpicienne de spiritualité ! Nonobstant ce défaut doctrinal de son jansénisme augustinien, qu'elle tenait de l'ambiance alors assez générale; et malgré quelques formules excessives d'anéantissement, et des points contestables de sa théorie du sacrifice, quant aux modalités et phases qu'elle y distingue subtilement, c'est par elle principalement qu'aura été mise en meilleure lumière cette conception plus large, plus intérieure et spirituelle, et partant plus réelle, à la fois plus divine et plus humaine, du divin et unique sacrifice parfait par où se réalise, avec le salut des hommes, la suprême gloire de notre Dieu : théologie du sacrifice du Christ à la fois si simple dès lors, et si grandiose et si adéquate à son objet, qu'elle est pratiquement la seule à qui l'on recoure utilement pour l'exposition aux fidèles, celle que leur piété trouve aussi, pourrait-on dire, spontanément, celle enfin, oserai-je dire, qui est véritable.

Le livre de M. Lepin contribuera, pensons-nous, à la faire plus

largement prévaloir. Et si la pointe de nos distinctions, pour subtiles qu'elles paraissent peut-être à certains, reste bien trop mousse encore pour pénétrer au plus intime d'un sujet si vaste aux multiples aspects emmêlés, nous osons penser cependant qu'elles peuvent fournir des indications utiles pour mettre dans le sens de l'orientation véritable.

A. Verriele.

Dom Henri Quentin et la révision de la Vulgate

I. La Commission de la révision de la Vulgate au palais Saint-Calixte a Rome

Le tome premier de l'édition revisée de la Vulgate est enfin livré au public. C'est un in-quarto d'environ cinq cents pages, superbement imprimé par les presses du Vatican, portant le millésime 1926. Il ne contient que la Genèse, divers prologues et une introduction de l'éditeur, Dom Henri Quentin[1].

On l'a attendu dix-huit ans. C'est en 1907 que le pape réalisateur qu'était Sa Sainteté Pie X institua la Commission de la révision de la Vulgate. Son intention était de reprendre l'œuvre de ses prédécesseurs Sixte-Quint et Clément VIII qui, au déclin du XVI[e] siècle, avaient établi à perpétuité le texte revisé et expurgé de la Bible par saint Jérôme, traduction officielle de l'Eglise romaine que le Concile de Trente avait déclarée « authentique ». C'était, en ce temps-là, une tâche urgente et toute d'actualité en un siècle qui se passionnait pour les sources, pour la découverte des ouvrages perdus de l'antiquité tant païenne que chrétienne et pour les éditions critiques.

Mais, depuis l'époque lointaine de la Renaissance, les matériaux du travail intellectuel se sont accumulés et les instruments de la recherche perfectionnée. On ne lit plus aujourd'hui un auteur

1. Voici le titre au complet : *Biblia sacra iuxta latinam vulgatum versionem ad codicum fidem iussu P.. PP. XI, cura et studio monachorum Sancti Benedicti commissionis pontificiae a Pio X institutae sodalium, praeside Aidano Gasquet, S.R.E. cardinale, edita. Librum Genesis ex interpretatione sancti Hieronymi, cum prologis variisque capitulorum seriebus, adiectis prolegomenis, recensuit D. Henricus Quentin, monachus Solesmensis. Romae, Typis polyglottis Vaticanis. MDCCCCXXVI.*

ancien dans une édition du XVI[e] siècle, pas même saint Jérôme, sauf sa traduction de la Bible. Notre Vulgate latine se trouvait donc dans une infériorité notoire. On lui devait réparation. Elle l'aura éclatante.

Pie X confia aux Bénédictins l'établissement d'un texte revisé, répondant à toutes les exigences contemporaines. Son choix était inspiré par les traditions de l'Ordre. On sait que l'érudition sous l'Ancien Régime doit sans doute la majeure partie de son œuvre à la Congrégation de Saint-Maur. C'est par elle notamment que l'Eglise a été pourvue de la première édition critique des Pères. Au reste, seuls parmi les ouvriers de la plume, des religieux vivant en communauté peuvent collaborer aisément à une œuvre collective. Les modernes Universitaires en conviennent volontiers et, d'autre part, les travaux les mieux adaptés au genre de vie des contemplatifs bénédictins, « sont ceux que l'on peut interrompre fréquemment sans dommage, c'est-à-dire les recherches d'érudition », ainsi que s'exprime Dom Henri Quentin[1].

Ainsi naquit cet atelier scientifique de la Révision de la Vulgate auquel préside depuis sa fondation le cardinal Gasquet, bénédictin anglais, historien en vue, aujourd'hui bibliothécaire et archiviste de la Sainte Eglise Romaine, et qui ne paraît pas avoir un moindre avenir devant lui que la célèbre Société des Bollandistes, fondée dans les Pays-Bas au XVII[e] siècle pour l'étude des *Actes des Saints*, d'après le Martyrologe romain.

Les philistins s'ébahissent qu'il lui ait fallu près de vingt ans pour mettre au point son appareil scientifique et qu'une demi-douzaine de travailleurs n'aient abouti en ce laps de temps qu'à la révision de la seule Genèse. Ils se laissent aller à penser que Rome est la patrie de la temporisation et que les gens de là-bas, même lorsqu'ils disent qu'ils se hâtent, ne se départissent pas d'une digne lenteur. *Festina lente*. Mais les spécialistes qui prendront connaissance du formidable *apparatus* critique de quatre cents pages et réfléchiront aux voyages, recherches de manuscrits et d'imprimés, collations préparatoires à la mise en chantier, estimeront que le délai était bref et qu'il a dû être rempli par un labeur intense et assidu pour le résultat actuellement atteint et les promesses d'un

1. *Notice historique sur l'abbaye de Solesmes*. (Tours, Mame; in-16, 1924). P. 96.

avenir immédiat. Il faut juger de l'importance de l'œuvre par le temps dépensé à la réaliser.

Le moyen pour un profane de concevoir quelque idée distincte de ce travail serait une visite au laboratoire lui-même. Il est installé à Rome, dans le quartier populeux du Transtévère, au *palazzo* Saint-Calixte. Cette puissante construction, attenante à *Santa-Maria-in-Transtevere*, tire son nom du pape qui aurait fondé l'église au III[e] siècle, dans ce faubourg, ghetto juif aux temps de l'empereur Claude, où furent sans doute jetées par les grands Apôtres les premières semences de l'Evangile. L'église actuelle est un beau monument roman du XII[e] siècle, témoignage de la piété des papes protégés et disciples de saint Bernard, l'italien Innocent II et le français Eugène III.

Elle contient le mausolée du cardinal français Philippe d'Alençon, mort en 1397, d'un style si noble et si pur que Pie XI, d'un geste généreux, en a fait prendre le moulage pour l'offrir en présent à notre pays. Il constitue le plus bel ornement de la grande chapelle du Palais des papes à Avignon.

Ce *palazzo* n'était pas un monastère, mais un hospice dépendant de l'abbaye bénédictine de Saint-Paul-hors-les-Murs. Il dut à cette qualité d'échapper aux confiscations du nouveau gouvernement de Rome après 1870. Notre cardinal Pitra, bénédictin de Solesmes, y résidait alors ; il fit remettre en état les appartements cardinalices, et y mourut en 1889 ; la chambre qu'il occupait fut englobée depuis dans la grande salle où se poursuivent aujourd'hui les travaux de la révision ; une inscription encastrée dans l'un des murs par les soins du cardinal Gasquet, commémore les œuvres de cet infatigable savant, disciple de dom Guéranger.

Entrons à pas discrets dans ce *studio* silencieux. Aux tables petites et grandes, des moines noirs, la tête penchée sur leur écritoire ; à l'entrée, un sofa pour les visiteurs. On parle à voie basse. Tout au fond s'ouvrent pour nous les vantaux d'un immense placard où s'alignent une centaine d'in-folios. Dom Quentin, le chef des travaux, en retire au hasard l'un quelconque d'entre eux. C'est un des anciens manuscrits de la Vulgate, photographié, par lui peut-être, blanc sur noir. L'original est à Paris, à Madrid, à Londres, à Petrograd. Qu'importe ! Son image, exacte jusqu'à l'identité, est là sous nos yeux. Les prophètes ne vont plus à la montagne : la montagne est descendue jusqu'à eux. Grâce à ce simple

procédé de l'art moderne, les cent meilleures et plus anciennes copies de la Vulgate ont élu domicile à la bibliothèque de la Commission.

Voici comme la révision s'organise. Chaque religieux se charge séparément d'un manuscrit photographié. Il en compare à lui tout seul le texte avec celui de la Vulgate Clémentine, et reporte les variantes sur une feuille volante en marge de laquelle le texte à réviser est imprimé. Le soir venu, les paléographes s'assemblent pour une collation en commun des divers relevés de la journée. Dom Quentin est à la planche. Il note à la craie les variantes et fait l'addition des manuscrits témoins de chacune d'elles. Une série de manuscrits épuisée, on passe à la suivante. A la fin, on établit la somme totale. La collation des codex est terminée. Ce n'est qu'un travail préparatoire. Il reste à faire un choix parmi les variantes. C'est une seconde opération. Nous dirons plus loin à quelle règle elle obéit.

II. L'œuvre scientifique de dom Henri Quentin

A cette équipe de travailleurs il faut un chef, à cette besogne particulière de la révision d'un texte, un ingénieur spécialiste. La critique textuelle a ses lois, fondées sur le bon sens et l'empirisme. Un éditeur doit les avoir pratiquées, à l'occasion en découvrir de nouvelles. Au fait, la révision d'un texte tel que la Vulgate offre aux inventeurs un champ unique d'expériences ; car ici le matériel est d'une exceptionnelle richesse. Point de livre qui ait été plus souvent copié en latin que la Bible de saint Jérôme, en grec que la traduction des Septante, en arabe que le Coran. Nous verrons que, dans l'accomplissement de sa mission, le chef nommé par la Commission pontificale, Dom Henri Quentin, est parvenu à enrichir la méthode de l'ecdotique[1] de procédés nouveaux et perfectionnés. Son choix fut des plus heureux. Il faut donc connaître les motifs qui l'ont déterminé. Prenons un aperçu de l'homme et de sa carrière scientifique.

L'homme dépasse de peu la cinquantaine et son aspect dénote un fonds de jeunesse sous les dehors de la maturité. Champenois d'origine, élevé au pays natal, il eut l'heur de rencontrer à l'école

1. On appelle *ecdotique* la partie de la critique relative à l'établissement et à l'édition des textes.

secondaire ecclésiastique des maîtres capables de l'exercer au maniement aussi aisé du latin que du français. Au grand séminaire de Reims, il fut le disciple de M. Berrué, plus tard supérieur à Paris, auquel il a dédié, au lendemain de sa mort, ses *Essais de critique textuelle*[1] en ces termes sobres et émus : *A la sainte mémoire de M. Berrué, prêtre de Saint-Sulpice.*

Dom Delatte était déjà, depuis 1890, à la tête de la Congrégation des Bénédictins de Solesmes, lorsqu'il frappa à la porte de l'abbaye. Ce théologien distingué, récent biographe de son illustre prédécesseur, dom Guéranger, « aux yeux de qui aucun progrès des sciences ecclésiastiques n'est indifférent », aperçut les rares aptitudes du jeune novice, orienta son activité intellectuelle vers l'érudition et lui procura plus tard avec libéralité les moyens de donner à ses enquêtes « la base la plus large et la plus solide »[2].

Il n'avait point passé par l'Ecole des Chartes ou même par les Universités d'Etat et les Instituts catholiques. Tout ce qu'il sait en paléographie, diplomatique, bibliographie, critique et autres sciences auxiliaires de l'histoire, il l'a appris dans les livres et surtout par la pratique dans l'ambiance de ses frères en religion. On a constaté que la plupart des initiateurs sont des autodidactes, des *self made men.* Est-ce une rencontre purement fortuite ? ou bien l'absence d'un magistère dominateur leur laisse-t-elle plus de jeu pour l'invention de voies nouvelles ? C'est ainsi que trop de métier nuit à la spontanéité des poètes et des artistes. Dom Quentin, dans sa partie, jure par les sources, non *per verba magistri.* Il traverse rapidement la littérature du sujet et se hâte vers le travail de première main. Sa science est une création originale.

Le cardinal Pitra avait vivement souhaité voir ses confrères entreprendre une nouvelle édition des conciles. Quelle collection reproduire et continuer ? Dom Quentin, pressenti pour cette tâche, se prononça ouvertement pour celle de Hardouin (12 vol. in-folio, 1715) dans un ouvrage paru en 1900 : *Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires.* Le libraire Welter inclina pour la collection Mansi qu'il reproduisit par fac-similé et dont il confia la poursuite au R. P. Petit, des Augustins de l'Assomption, lequel

1. *Essais de critique textuelle (ecdotique).* Paris, Picard, 1926; in-8° de 177 pages.
2. Dom Henri Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge, Etude sur la formation du Martyrologe romain.* (Paris, Lecoffre, 1908; in-8° de IX-745 p.). Préface, p. VIII.

abandonnait naguère, après un court pontificat, le siège métropolitain d'Athènes pour se consacrer exclusivement à sa publication de textes français, latins et grecs.

Dès 1899, le jeune moine s'était choisi le champ d'études où il devait s'illustrer, le *Martyrologe romain*. Son but ultime — qui n'est pas encore atteint — était d'établir un texte « réformé selon les principes d'une saine critique » de ce livre liturgique qui contient la liste des saints honorés par l'Eglise romaine avec une courte notice sur chacun d'eux. On sait que l'actuel Martyrologe dérive premièrement d'une sorte de calendrier portant mention des anniversaires de martyrs et des mystères liturgiques, simple énumération, le plus souvent sans détails circonstanciés, qu'on appelle le *Martyrologe pseudo-hiéronymien*, œuvre d'origine gauloise, rédigée à Auxerre, vers l'an 600, d'après le P. Hippolyte Delehaye, — et secondement, du martyrologe, dit historique, d'Usuard, moine de Saint-Germain des Prés, à la fin du IX^{e} siècle, dans lequel le nom du martyr s'accompagne de la brève mention du mode et du lieu de son supplice, parfois même de l'époque. Le Martyrologe romain a reçu des additions réitérées au cours des siècles, au fur et à mesure des nouvelles canonisations ; mais, dans sa substance, il est resté tel qu'au déclin des temps carolingiens.

Procédant du connu à l'inconnu, Dom Quentin s'est attaqué d'abord aux Martyrologes dits historiques. Quelle est l'autorité d'Usuard ? Evidemment celle de ses sources.

La première et la principale est le vénérable Bède, antérieur à lui de cent ans, dont le martyrologe, composé en Angleterre, contient 114 notices historiques, soit une pour les jours d'un tiers de l'année. Par ailleurs, Usuard copie aussi saint Adon, archevêque de Vienne, son auteur immédiat, dont il fut le contemporain ; il l'exploite en retranchant, loin de l'augmenter. Adon, au contraire, est intempérant. Ce romancier, comme le curé du savetier de Lafontaine, « de quelque nouveau saint charge toujours son prône », ou du moins de quelque nouveau trait que lui suggère son imagination. Il prétend s'appuyer sur un *venerabile perantiquum martyrologium* « qu'un pontife romain [innommé] aurait envoyé de Rome à Aquilée à un saint évêque, [anonyme lui aussi, à une époque indéterminée], et qu'un religieux frère [dont le nom restera toujours ignoré] lui avait communiqué à Ravenne pour quelques jours ». Quelle est la valeur de cette relique, pieusement transcrite par

Adon, dont on n'a jamais découvert l'original ? Elle avait tellement impressionné les anciens Bollandistes qu'ils en avaient religieusement édité le texte vénéré sous le nom de *vetus* ou de *parvum romanum martyrologium*. M. Dufourcq naguère lui attribuait une haute antiquité, le VII[e] siècle. Duchesne, plus prudent, le faisait descendre au début du IX[e] siècle. Quel est son âge et son auteur ?

Enfin, Adon et Usuard se réclament d'un diacre Florus de Lyon, connu par ailleurs, mais dont on n'avait jamais pu identifier l'œuvre. Aurait-elle survécu ?

Au vrai, cette question des Martyrologes historiques des VIII[e] et IX[e] siècles était un maquis embroussaillé, une *terra invia*. Dom Quentin traça des voies dans ces buissons. Dans un ouvrage qui fait époque : *Les Martyrologes historiques du moyen âge ; étude sur la formation du martyrologe romain*, paru en 1908, il résolvait complètement le problème de la composition du martyrologe d'Usuard. Il déterminait avec certitude les sources des 114 notices de Bède, confrontant les textes parallèles et soulignant les mots empruntés ; il faisait de même pour les remaniements et rééditions, revues et augmentées, de ces notices jusqu'à Usuard. Il découvrait dans un martyrologe lyonnais inédit le texte mystérieux du diacre Florus ou l'une de ses recensions. Il démasquait la supercherie d'Adon et le convainquait de faux. Il démontrait que le pseudo *vetus romanum*, loin d'être une source, n'était qu'un abrégé truqué de son martyrologe, démesurément amplifié, destiné à l'accréditer auprès des gens sans prévention, que les additions de son cru étaient pour la plupart sans autorité, et qu'ainsi Usuard, trop crédule, devait être expurgé de tout ce qu'il avait emprunté au peu scrupuleux archevêque de Vienne.

Dom Quentin s'abstenait d'incursions dans le champ de la critique interne de véracité et d'exactitude, l'abandonnant délibérément aux Bollandistes. Il se cantonnait dans la critique de provenance. Il ne visait qu'à dresser l'arbre généalogique des manuscrits. Il montrait que le martyrologe, livre vivant, entré dans la liturgie à l'office de prime dès le VIII[e] siècle, prescrit par le concile d'Aix-la-Chapelle en 817, avait fait la boule de neige, grossissant d'une génération à l'autre, d'un copiste de Bède à un recenseur de Florus, comblant ses lacunes aux quantièmes des mois, multipliant les anniversaires aux mêmes jours, charriant pèle-mêle les apports des passionnaires, des légendaires, des histoires ecclé-

siastiques, des panégyriques, du *Liber Pontificalis*, déplaçant les dates, renvoyant saint Basile du 1er janvier, occupé par la Circoncision, au 14 juin qui était libre, faisant même, par une confusion plaisante, d'un chef de mimes, nommé Masculas (*archimimum nomine Masculas*) un saint *Archinimus*, et, grâce aux témérités d'Adon, se contaminant en sa recension définiive de faits controuvés et d'erreurs grossières.

Ce travail de « bénédictin », fruit de lointains déplacements et de longues veilles, où l'auteur avait connu le bienfait d'une collaboration fraternelle, le mit en relations avec des sommités scientifiques, avec les Bollandistes de Bruxelles, cela va de soi ; récemment encore il rendait visite au vétéran de la critique historique, le R. P. Delehaye, arrivé au cinquantenaire de sa profession religieuse, et, de retour à Rome, s'exprimait à son endroit en des termes émus et admiratifs[1] ; avec le cardinal Rampolla auquel il dédiait son livre, et surtout avec Mgr Louis Duchesne, éditeur, ainsi que le commandeur de Rossi, du martyrologe pseudo-hiéronymien[2], dont il ferait d'emblée la conquête. On sait que c'est à lui que la famille de l'illustre historien a confié le soin d'achever l'œuvre brusquement interrompue par la mort. L'*Histoire de l'Eglise au VIe siècle* a pu paraître, en 1925, « avec la permission des supérieurs », dans le format et à la librairie de l'*Histoire ancienne de l'Eglise*, consolation d'outre-tombe bien due à l'esprit qui animait le grand serviteur de l'Eglise romaine. Dom Quentin avertit le lecteur qu' « outre le présent volume, Mgr Duchesne a laissé en manuscrit, avec un assez grand nombre de notes diverses, un commentaire du Martyrologe hiéronymien presque complètement rédigé pour les huit premiers mois de l'année, et une infinité de corrections et d'additions à son Introduction et à ses Notes sur le texte du *Liber Pontificalis* ». De ces deux séries plus importantes d'œuvres posthumes, il sera, lui encore, l'éditeur.

Pour commencer, le savant s'attaque à la famille *pseudo-hiéronymienne*. C'est la seconde étape préparatoire à l'édition critique du Martyrologe romain.

Il y travaillait, l'été dernier, à Solesmes, lorsque l'auteur de ses

1. *La Vie catholique*, numéro du 22 janvier 1927, p. 3. Interview prise à Dom Quentin par G. Devoghel.
2. Edité dans les *Acta Sanctorum*, novembre, tome II, p. 1; Bruxelles, 1894.

lignes lui rendit visite. Il revient avec joie, tel un écolier en vacances, à ce berceau de sa vie religieuse, lorsque ses supérieurs l'y autorisent. Moine accompli, il fait ses délices de la stricte observance de la règle, de la société de ses confrères, de ces longs offices, recueillis et harmonieux, dont il ressent la privation dans la Ville Eternelle. Il reprend sa place dans la communauté selon son rang d'ancienneté, et, à son tour, remplit les divers offices au chœur ou au réfectoire, soucieux de ne se distinguer en rien de ses frères. Tel le P. Delehaye au Collège Saint-Michel à Bruxelles, dirigeant « les répétitions et les exécutions des chœurs d'élèves dans les cérémonies religieuses »[1]. Pour obliger son père abbé et se distraire de travaux plus austères, notre savant composait, pendant ses vacances de 1924, une charmante *Notice historique sur l'abbaye de Solesmes*[2], qui s'achève en une suite de croquis pris sur le vif, intitulée : *Quelques figures de moines*, allant du cardinal Pitra à Dom Cagin.

Dans une haute cellule du splendide monastère que dressa l'architecte Dom Mellet en bordure de la Sarthe, Dom Quentin me montrait ses listes de saints, disposées sur fiches mobiles. Leur comparaison attentive révèle à l'initié le secret de leur composition. Le martyrologe hiéronymien résulte de la fusion de catalogues de provenance fort diverse, gaulois, africain, romain, orientaux. Quel est le cristal primitif auquel les noms étrangers se sont agglutinés ? Comment distinguer la liste fondamentale des listes adventices qui l'ont enveloppée et compénétrée ? Nous le saurons, sans doute, sous peu. Soyons sûrs que cette œuvre de distinction et de séparation ne laissera rien à l'arbitraire, mais obéira aux règles d'une rigoureuse méthode.

Ces résultats acquis et les sources premières et secondes de ces listes de saints déterminées, l'heure sera venue de procéder à la correction du Martyrologe lui-même. Dom Quentin a défini l'esprit dans lequel on devra y procéder : « Le but, écrit-il[3], est de mettre le texte vénérable en état de supporter l'épreuve d'une saine critique, tout en lui conservant sa physionomie traditionnelle ». Lorsque le récit de Passion qui a servi de source, est manifeste-

1. Interview ci-dessus.
2. Voir indice bibliographique ci-dessus.
3. *La correction du Martyrologe romain*, dans les *Analecta Bollandiana*, Bruxelles (28 octobre 1924) ; article reproduit par *Documentation catholique*, tome XV, col. 1233-1247.

ment romanesque, mais que les traits édifiants ont pris une place exceptionnelle dans la tradition artistique et littéraire créée autour du saint personnage, comme dans le cas de sainte Cécile, « il semble que le mieux soit de souligner le caractère légendaire des détails de la notice par quelque formule appropriée ». Par contre, la notice de Barlaam et Josaphat, insérée à la date du 27 novembre, sera sacrifiée impitoyablement, parce qu'elle dépend d'un pur roman d'imagination, faussement attribué à saint Jean Damascène et que les héros eux-mêmes sont irréels.

Il s'est rencontré, il y a trois ans, un présomptueux pour oser brûler les étapes du travail scientifique et publier un texte censé revisé du Martyrologe[1]. Il est refondu, en effet. On évalue à quinze ou dix-huit cents les notices qui ont été retouchées dans l'année. Mais, que ces retouches n'obéissent à aucun canon critique, c'est ce qui résulte d'une enquête de dom Quentin, l'amenant à cette conclusion sévère : « C'est une correction qui, le plus souvent, ne corrige pas là où il y aurait lieu de corriger, et qui, un nombre infini de fois, corrige et modifie là où il eût mieux valu laisser les choses en l'état[2] ». Cette publication intempestive eut été funeste si le pape régnant lui avait accordé son patronage. Mais, paraissant en 1924, elle porte le millésime de 1922, bien qu'elle fasse mention de Pie XI, pape depuis février 1924, à propos de saint Ignace de Loyola ; elle ne s'autorise que de l'approbation du défunt Benoît XV. Tout cela est significatif. L'homme d'étude averti qu'est le pape Pie XI, réserve à une compétence éprouvée la charge et l'honneur de donner à l'Eglise l'édition critique du Martyrologe[3]. *Suum cuique.*

III. — Les canons de la critique textuelle et l'édition de la Genèse

Revenons à la Vulgate. On comprend maintenant pourquoi le cardinal Gasquet a confié à dom Quentin la direction de la révision.

Ici on quitte le domaine de la critique littéraire et de la recher-

1. Voir un plaidoyer en faveur de cette revision par le R. P. Benedict Zimmerman, carme déchaussé, dans le *Tablet*, de Londres (15.3.24) ; traduction dans *Documentation catholique*, t. XV, col. 1039-1047.
2. Article ci-dessus indiqué des *Analecta*.
3. Don J. de Vathaire, dans *Vie spirituelle*, avril 1926.

che des sources pour se cantonner exclusivement dans celui de la critique textuelle. La frondaison est immense. On ne compte pas moins de 700 manuscrits de la Vulgate antérieurs au XI^e^ siècle. Pour s'orienter dans ce bled épineux, on possède l'*Histoire de la Vulgate* de Samuel Berger (Paris, 1893). Ces manuscrits se laissent classer en cinq ou six familles : celle qui reconnaît pour ancêtre la copie du fameux *scholar* Alcuin, le maître choyé de Charlemagne; celle des bibles de Théodulphe, l'évêque d'Orléans, disciple d'Alcuin, dont un superbe exemplaire est conservé à la cathédrale du Puy ; la famille des copies espagnoles ; les italiennes du XII^e^ siècle ; la recension classique de l'Université de Paris au XIII^e^ siècle. Ce classement que résume et figure un arbre généalogique, est l'opération la plus longue et, peut-être, la plus délicate.

Trois manuscrits hors pair échappent par leur ancienneté à cette classification, ou du moins se placent à la souche des familles. Ce sont :

Le *Pentateuque* de Tours, désigné par la lettre G, en l'honneur de saint Gatien, patron de la cathédrale, le plus vieux de tous, remontant au VI^e^ siècle, composé selon toute vraisemblance dans l'Afrique du Nord : c'est de lui que dérive la famille espagnole qui, partant, le suppléera dans ses fréquentes lacunes.

L'*Ottobonianus* (sigle O), conservé au Vatican, rédigé sans doute au monastère colombanien de Bobbio, dans l'Italie septentrionale, au déclin du VII^e^ siècle et dont dérive la série théodulphienne. Il dépasse le Pentateuque mais finit avec le livre des Juges.

Enfin, l'*Amiatinus* de Florence (A), de la même époque environ, complet celui-ci, copié au monastère de Yarrow en Angleterre, et qui servit de texte à Alcuin.

Voilà les trois manuscrits types d'après lesquels sera établi le texte revisé, ce qui ne veut pas dire que les autres ne seront pas consultés et exploités. Dom Quentin en retient trente-quatre pour la Genèse et dix imprimés.

Ces trois ancêtres ne sont pas des copies immédiates de l'original, depuis longtemps détruit, de saint Jérôme dont ils sont séparés par un intervalle d'un et demi à deux siècles. Ils sont néanmoins parents entre eux, et dérivent tous trois d'une copie fautive de l'original, elle aussi perdue. Ce qui le prouve, c'est qu'en dépit de leurs innombrables variantes résultant des inadvertances ou des erreurs de lecture des calligraphes, ils contiennent quelques er-

reurs communes et une omission notable. Les voici, d'après dom Quentin :

Gen. X, 9, ab hoc exivit proverbium *pour* ob hoc exivit proverbiam.
XXIV, 32, aquam ad lavandos pedes comelorum *pour* aquam ad lavandos pedes ejus.
XXXII, 22, et transivit vadum Jacob *pour* et transivit vadum Jaboc.

L'omission atteint une vingtaine de mots dans Ex. XXXVIII, 24-25. Il va de soi que certaines bévues, telles que le lavement de pieds ménagé par Laban aux chameaux d'Eliézer, ne pourraient pas se rencontrer simultanément dans les trois manuscrits si ceux-ci n'avaient pas puisé à la même source.

Il suit de là que les trois manuscrits types et leurs descendance plus ou moins fidèle pourront nous ramener à leur père commun, mais non directement à l'édition princeps de saint Jérôme. La critique doit tendre à restituer intégralement, non la Vulgate hiéronymienne primitive qui reste inaccessible, mais une de ses dérivations qu'on nommera l'*archétype*.

C'est le mérite de dom Quentin d'avoir fait accepter par la Commission pontificale ce but restreint seul réalisable, position inexpugnable hors de laquelle on ne peut faire œuvre définitive et incontestée. Cet archétype, on corrige ses barbarismes et solécismes, voire ses erreurs, quand elles sont manifestes, en ayant soin d'indiquer les restitutions par un signe. Mais on se garde de la tentation d'améliorer ses leçons à l'aide de l'hébreu et du grec, ou en s'inspirant de suggestions toutes subjectives lorsque le sens est obscur. Il ne s'agit pas, en effet, de corriger la traduction de saint Jérôme, mais de restituer intégralement son texte avec la plus grande approximation.

Le canon critique pour l'établissement du texte de l'archétype sera tout arithmétique. On recevra la leçon des trois manuscrits G A O toutes les fois qu'ils concordent : lorsqu'ils divergent, on acceptera la leçon des deux GO ou GA ou AO contre le troisième aberrant. Aux lacunes de G et O, on fera appel aux témoignages de leurs descendants, les espagnols et les théodulphiens. Et cela, même dans les cas où le témoin unique donnerait une leçon rationnellement meilleure.

Certains critiques ont estimé le canon trop rigide et ont prétendu le trouver en défaut. Ils ont cité le cas du protévangile. La Vulgate porte Gen. II, 15.

Inimicitias ponam inter te et mulierem
et semen tuum et semen illius;
ipsa conteret caput tuum
et tu insidiaberis calcaneo eius.

« Le sens le plus direct de l'hébreu, dit dom Quemtin, est que c'est la postérité de la femme [non la femme elle-même] qui écrasera le serpent, et c'est ainsi que l'a compris le-grec. » L'*Ottobonianus* porte, comme le veut la « vérité hébraïque », *ipse* dont le sens est plus strictement messianique. Mais A et G donnent *ipsa*. C'est donc la leçon fautive *ipsa* qu'il faut maintenir. C'est celle de l'archétype et le plus probablement celle de saint Jérôme.

Dom de Bruyne a objecté à son confrère que saint Jérôme, dans ses *Quaestiones hebraicae ad Genesim* a suivi la leçon *ipse* qui était celle de l'ancienne version latine. A quoi dom Quentin a répliqué que « les *Quaestiones* ont été écrites en 389, c'est-à-dire avant la traduction de l'Octateuque sur l'hébreu vers 398 », et il a montré que, dans ses ouvrages postérieurs, le grand interprète a opté pour *ipsa*, influencé peut-être par saint Ambroise et saint Augustin qui avaient disserté sur le prénom féminin, suivis plus tard par Grégoire le Grand[1].

Ce n'est point ici le lieu de pénétrer dans les arcanes de la méthode du savant éditeur[2]. Elle n'est simple qu'en apparence. Il en a fait un exposé complet dans un ouvrage didactique : *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* (1924), et dans un volume plus accessible au profane : *Essais de critique textuelle: ecdotique* (Paris, 1926), qui, outre des généralités et éclaircissements, présente des modèles d'application des mêmes principes à des textes profanes, tels que le *Lai de l'Ombre* de Jean Renart et les *Annales* et *Histoires* de Tacite.

Quelques mots seulement sur la forme de l'édition et l'*apparatus* critique.

Le texte de la Genèse est disposé en deux colonnes et occupe environ le tiers de la page. Il n'est pas divisé en paragraphes comme dans l'édition Fillion, ni par versets comme dans les éditions antérieures, mais par *cola* et *commata* selon le vœu de saint Jérôme,

1. *Une fausse conception de l'original. Note sur la leçon :* Ipsa observabit caput tuum (Gen. III, 15) *chez les Pères du IV^e siècle*, dans *Essais de critique textuelle*, p. 113-118.

2. On en lira un très intéressante et personnel exposé par H. Matrod, *A propos de l'ectodique de Dom Quentin*, dans *Etudes franciscaines*, t. XXXIX (janvier-février 1927), p. 19-49.

c'est-à-dire par sentences et membres de phrases, comme s'il s'agissait des psaumes et des prophètes. Ni virgules ni autre ponctuation, sinon les points à la fin des phrases. Les chapitres se suivent sans intervalles typographiques comme dans les manuscrits.

Saint Jérôme avait bien recommandé à ses libraires de maintenir la division qu'il avait faite de son texte en incises de quatre à dix mots, selon l'usage adopté pour l'édition des œuvres oratoires de Démosthènes et de Cicéron. C'était tout profit pour les lectures publiques dans les assemblées religieuses : un lecteur novice y voyait ses coupures toutes marquées. Dom Quentin a poussé jusque-là le respect de l'original et des intentions du rhéteur chrétien.

L'appareil critique est triple et prend en plus petits caractères les deux tiers de la page. Le premier rend compte du texte de l'archétype dans les endroits où les trois manuscrits ancêtres ne concordent pas, et note ses fautes, lorsqu'elles sont manifestes. Le second fournit les données de l'histoire du texte et reproduit les leçons divergentes des 34 manuscrits et des 10 éditions imprimées, sauf les variantes purement orthographiques réservées pour un lexique *ad celam*. Il indique, quand cela est possible, les sources des variantes et leur concordance avec l'hébreu et les Septante. — Le troisième porte sur les divisions du texte en chapitres et versets, lesquelles varient d'un manuscrit à l'autre.

On jugera de la disposition *per cola et commata* et du premier *apparatus* par le passage suivant emprunté au récit du déluge.

IX. 1. Benedixitque Deus Noe et filiis eius et dixit ad eos
crescite et multiplicamini et implete terram
2. et terror vester ac tremor sit super cuncta animalia terrae
et super omnes volucres caeli cum universis quae moventur in terra
omnes pisces maris manui vestrae traditi sunt
3. et omne quod movetur et † vivit † erit vobis in cibum
quasi holera virentia tradidi vobis omnia
4. excepto quod carnem cum sanguine non comedetis.

IX. 2. in terra *cum* O *et collicibus plerisque. Cf. supra, I,* 26 *et* 30 : in terram G ; super terram A ⌈3. vivit O : vivet G A *errante archetypo*⌉ 4. Cum sanguine A ; cum sanguinem GO *iterum errante archetypo.*

Tel est le premier livre de l'Octateuque revisé[1]. Les autres tarde-

1. Les différences de l'archétype restitué avec l'édition clémentine sont au nombre d'environ deux mille. La plupart sont d'ordre grammatical ou littéraire ; beaucoup cependant améliorent le sens.

ront peu à paraître, c'est-à-dire les restes du Pentateuque, Josué, les Juges et Ruth. Les matériaux sont à pied d'œuvre ; l'instrument est au point ; la méthode a fait ses preuves et, en dépit des oppositions et critiques, a reçu une approbation quasi officielle ; l'équipe des travailleurs s'accroît. La France se sentira justement fière, tout comme l'Ordre bénédictin, d'avoir fourni à l'Église et à la science l'expert architecte d'une si mémorable entreprise. Aucun texte au monde, comme il convient, n'aura reçu pour son établissement et son édition, le sacrifice d'autant de veilles, le service d'un art plus éprouvé, la mise à contribution d'une méthode plus logique et plus perfectionnée.

Une reconnaissance éclatante a été donnée par Pie XI au mérite du maître ouvrier. A l'Institut d'Archéologie, récemment fondé à Rome par ses soins, dom Quentin a été désigné pour occuper l'une des quatre chaires, les trois autres étant confiées à des savants allemands ou italiens. Son cours, dès cette première année, porte sur les livres liturgiques dont l'étude approfondie est une spécialité de son Ordre.

L. de Lacger,
Professeur d'hist. eccl. au grand sém. d'Albi.

Saint Matthieu, témoin oculaire

On ne trouve pas dans le premier Évangile de phrase comme celle-ci : « Celui qui *a vu* (ὁ ἑωραχώς) a rendu témoignage — et son témoignage est véridique et Celui-là sait qu'il dit vrai — afin que vous croyiez » (*Jo.*, XIX, 35). Par contre, ce livre ne se présente pas non plus comme rédigé « d'après ce que nous ont transmis ceux qui ont été dès le début témoins *oculaires* (αὐτόπται) et serviteurs de la parole » (*Lc.*, I, 2).

Cela s'explique parfaitement, si l'on admet l'authenticité de la tradition sur la date et la composition du premier Évangile. Le troisième Évangile, paru à Antioche à la fin de la première Captivité romaine de saint Paul (vers l'an 62), suit bien souvent l'ordre de celui de saint Marc et semble utiliser aussi un extrait (fait en grec) des principaux passages du premier Évangile. Celui-ci a été rédigé de très bonne heure en langue araméenne par Matthieu le publicain. C'est la *mise en ordre* des paroles sacrées [1] du Maître.

Lorsque saint Matthieu écrit, on dit encore, parmi les Juifs, que les disciples sont allés la seconde nuit qui suivit le supplice de Jésus voler le corps de leur maître pour faire croire à sa résurrection (cf. Mt., XXVIII, 15). L'auteur note aussi que, de son temps, lorsqu'un étranger meurt à Jérusalem, on l'enterre dans un cimetière auquel on donne le nom de « *Champ du Sang.* » Les habitants savent qu'il s'agit du sang de Jésus et que ce terrain a été acheté à un potier avec l'argent même que le traître avait reporté « aux princes des prêtres et aux anciens » (XXVII, 3-8).

« Il serait déjà notable, comme le fait remarquer le P. Lagrange en commentant ce dernier passage, qu'un pareil sobriquet ait duré une vingtaine d'années. » Si la mort de Jésus doit être datée de

1. Tel est le sens qu'il faut donner aux fameux λόγια dont parle Papias. Cf. P. Lagrange, *S. Luc*, *Introd.* p. LXXXI.

l'an 30 — ce qui semble bien indiqué par saint Luc (III, 1) et saint Jean (II, 20) — la composition du premier Évangile est antérieure à l'an 50. Antérieure aussi au « Concile de Jérusalem », où Paul, Barnabé et Tite n'ont discuté qu'avec « Jacques [1] et Céphas et Jean » (*Gal.*, II, 9), qui étaient « les Notables » (v. 3) et passaient pour être « les colonnes » (v. 9) sur lesquelles reposait l'édifice de l'Église (cf. I *Cor.*, III, 9). Les autres Apôtres s'étaient donc dispersés auparavant. En 44, probablement, lors de la persécution d'Agrippa, qui fit mourir saint Jacques, frère de saint Jean et voulut tuer saint Pierre lui-même. Saint Matthieu aurait donc écrit avant 44. J'ajoute : entre 36 et 44 ; car, il était prudent de ne rien écrire contre Pilate avant sa déposition, ni contre Hérode-Antipas avant sa mort.

Or, à cette époque, les témoins oculaires des faits évangéliques étaient *innombrables* à Jérusalem, en Judée, au delà du Jourdain, en Galilée et dans la Décapole (cf. IV, 25). Ceux qui devaient lire l'ouvrage de saint Matthieu ne cherchaient pas la preuve historique d'événements tout récents et dont tout le monde avait gardé tel ou tel souvenir. — Les Juifs désiraient trouver dans un écrit de ce genre la *preuve* que Jésus était le *vrai* Messie d'Israël. Et saint Matthieu leur répond : Quatorze générations ont préparé la dynastie de *David*, qui compte quatorze rois. Après l'*Exil*, quatorze générations nous mènent au fils d'Abraham, au fils de David, au *Christ*. Tout d'ailleurs dans la vie de Jésus de Nazareth prouve qu'il était le vrai Messie et qu'Israël a eu tort de ne pas croire en lui. — Les Chrétiens, eux, demandaient un *Compendium* de l'idéal nouveau, une *Somme* de la catéchèse orale. Saint Matthieu aurait pu suivre l'*ordre* chronologique, mentionner toutes les allées et venues du Maître, situer et dater chaque fait, chaque discours, chaque miracle ; c'eût été introduire le *désordre* dans la catéchèse, multiplier les détails secondaires et fatiguer le lecteur par des répétitions nombreuses. On ne peut donc que le louer du plan admirable qu'il a choisi : 1° l'origine du Messie ; 2° son investiture ; 3° sa manifestation en Galilée ; 4° la fondation de son Église ; 5° sa prédication dernière ; 6° sa mise à mort et sa résurrection.

Nous voudrions, dans cette étude, réunir les indices qui nous révèlent dans l'auteur un témoin oculaire. Ce sont comme des confidences, d'autant plus précieuses que saint Matthieu ne cherche jamais à en tirer parti.

1. Jacques le Mineur, cousin de Jésus et chef de la communauté de Jérusalem.

I. — Cadre géographique et topographique.

1. *Capharnaüm, centre du ministère en Galilée.* — Entre l'Évangile de l'Enfance (écrit sur le témoignage d'autrui) et le dernier séjour à Jérusalem, nous voyons les souvenirs de saint Matthieu se cristalliser autour de sa propre patrie, Capharnaüm.

Si nous traçons des cercles concentriques autour de cette ville, nous aurons l'impression qu'en écrivant, l'auteur se reporte souvent par la pensée au lieu béni où il reçut l'appel du Christ.

Au loin sont évoqués les hommes de Ninive et la Reine du Midi, pour opposer leur conduite à celle des Juifs incrédules. En se rapprochant, c'est Tyr et Sidon au nord, Sodome et Gomorrhe au sud que Jésus compare aux villes ingrates de Galilée et spécialement à Corozéïn, Bethsaïda et Capharnaüm. *A la périphérie* de la Galilée, il y a la Syrie, la région de Tyr et Sidon, celle de Césarée de Philippe, celle des Gadaréniens et toute la Décapole.

C'est dans « toute *la Galilée* » (IV, 23) que Jésus prêche une première mission clôturée par le Sermon-programme prononcé sur la montagne. C'est en Galilée seulement que « ses douze disciples » (X, 1. 5-6) sont envoyés. Nazareth reçoit deux fois la visite de Jésus, parce que c'est « sa patrie » : il la quitte dès le début de son ministère et y fait une suprême tentative avant d'abandonner les Galiléens.

Saint Matthieu ne parle jamais de Naïm, ni de Cana, ni de Tibériade ; mais il connaît tous les *environs de Capharnaüm* : Magdala, Corozéïn, Bethsaïda, Gennésaret et Magadan. Six noms propres, chez un auteur ordinairement peu soucieux de géographie : c'est l'horizon du publicain lorsqu'il était assis au bureau de la douane.

La ville de Jésus (cf. *venit in civitatem suam*, IX, 1) durant sa vie publique fut bien *Capharnaüm*. Dès qu'il s'est retiré en Galilée après l'emprisonnement de Jean, c'est là qu'il est venu habiter (IV, 12 s.). Lorsqu'il s'est éloigné de la Galilée pour n'y revenir qu'après sa résurrection, c'est Capharnaüm le dernier point noté (XIX, 1 et XVII, 24). On sent percer l'émotion que l'auteur a ressentie lorsqu'il a trouvé la prophétie d'Isaïe relative à ce pays, situé à la limite des tribus de Zabulon et de Nephtali. Il avait hâte de citer les sept hémistiches du poète inspiré. Alors que les autres évangélistes racontent plusieurs faits entre la Tentation au Désert et la prédication en Galilée, saint Matthieu signale seulement en deux mots l'empri-

sonnement de Jean et la première visite à Nazareth. Il veut placer « dans la lumière de la prophétie » [1] tout le ministère en Galilée, qui — nous le saurons par saint Marc et saint Luc — était déjà commencé lorsque le Sauveur s'installa à Capharnaüm.

Sept sur dix des miracles que saint Matthieu groupe avant la Mission des disciples, se sont passés à Capharnaüm même. Les trois autres ont eu lieu à proximité : la guérison du lépreux (entre la montagne et la ville), la tempête apaisée et le miracle au pays des Géraséniens.

Sept paraboles résument l'enseignement donné à la fin du séjour à Capharnaüm.

On comprend dès lors pourquoi l'ingratitude de la ville orgueilleuse a été si durement et si longuement stigmatisée (XI, 23-24). Avec Corozéïn située à trois quarts d'heure et Bethsaïda située en face [2], Capharnaüm est la ville « où avaient eu lieu *le plus grand nombre* des miracles » de Jésus (XI, 20). Celui qui les a vus a rendu témoignage et son témoignage est véridique.

Il y a plus. S. Matthieu semble nous donner comme le plan de cette ville, et marquer d'une croix la maison qu'habitait Jésus. Il le fait avec d'autant plus de complaisance que c'est lui qui a eu l'honneur d'héberger le Maître. Cette conjecture du P. Lagrange est d'autant plus suggestive que saint Matthieu ne signale ailleurs que trois logis : à Bethléem, celui où les Mages trouvèrent l'Enfant et sa mère (II, 11); à Béthanie, la maison de Simon le lépreux (XXVI, 6) et à Jérusalem, celle du dernier repas et de l'institution de l'Eucharistie (XXVI, 18). — Avant d'entrer dans « la maison » (IX, 10. 28; XIII, 1. 36) visitons la ville : l'auteur nous conduit à la synagogue (XII, 9-13), nous signale le lieu de réunion des Pharisiens indignés du miracle opéré un jour de sabbat dans cette synagogue, nous montre la maison du centurion (VIII, 6), celle du chef dont Jésus a ressuscité l'enfant, âgée alors de 12 ans (IX, 23). En allant chez le paralytique guéri (IX, 6 et 7), nous passons près du bureau de la douane (IX, 9). En revenant sur nos pas (cf. Mc. II, 1), nous trouvons la maison de Pierre (VIII, 14). Non loin de « la maison » [de saint Matthieu], nous pouvons nous asseoir au bord du lac, là où le Maître s'est assis avant de donner, en barque, la

1. P. LAGRANGE, *S. Matt.*, *in loco*.

2. Cf LAGRANGE, *S. Jean*, p. 168 : « Quant au texte de Mc. VI, 45, aujourd'hui je traduirais volontiers : « le devancer sur la rive opposée, *en face de* Bethsaïda »; cf. Hérod. VI, 22 ἀκτὴ πρὸς δὲ Τυρρηνίην τετραμμένη, « qui regarde la Tyrrhénie ».

célèbre parabole du Semeur (XIII, 1-3). Entrons maintenant dans « la maison » où le publicain devenu disciple offrit un repas somptueux au divin Maître (IX, 10 ss.), ce qui scandalisa les Pharisiens et les disciples de saint Jean-Baptiste. C'est dans cette maison que furent introduits et guéris les deux aveugles rencontrés en revenant de chez le chef (IX, 27-31); c'est là que fut conduit le muet démoniaque (IX, 32); c'est là que se trouvait Jésus quand sa mère et ses cousins vinrent le visiter (XII, 46-50); c'est de cette maison qu'il sortit pour donner la parabole du Semeur (XIII, 1) et c'est là qu'il rentra pour expliquer la parabole de l'Ivraie (XIII, 36). C'est encore là que, sur le point de quitter Capharnaüm, il expliqua à Pierre sa décision relative au paiement de l'impôt du Temple (XVII, 24-27); c'est là qu'il plaça un enfant au milieu de ses douze disciples (XVIII, 1-4) et leur traça l' « esquisse des principes qui doivent régir les rapports des disciples entre eux » (Lagr. sur Mt. XVIII).

2. *Jérusalem et ses environs.* — Les remarques que l'on peut faire sur les dernières pages du premier Évangile n'ont évidemment pas la même portée. On voit bien cependant que saint Matthieu a une connaissance très exacte et très précise de la topographie de Jérusalem. Il n'était pas encore disciple lorsque Jésus chassa les vendeurs du Temple : que l'on compare son récit (XXI, 12-13) à celui de saint Jean (II, 13-17).

Saint Matthieu situe le Mont des Oliviers du côté de Béthanie. Bethphagé et Gethsémani semblent être sur les pentes de cette colline. Le « Champ du Sang » n'est pas localisé, mais il n'était pas loin des murs, car il servait de cimetière pour les étrangers. Hors la ville sont situés les tombeaux qui s'ouvrirent lors du tremblement de terre. Hors la ville aussi, le tombeau « creusé dans le roc » (XXVII, 60) et fermé par « une grosse pierre » (*ibid.*) où l'on déposa le corps de Jésus. Hors la ville encore, le Golgotha, car c'est « en sortant » (XXVII, 32) que les soldats réquisitionnèrent Simon.

A l'intérieur de la Ville Sainte, saint Matthieu connaît la maison où Jésus célébra la Pâque la veille de sa mort; il a vu « le porche » et « la cour » du palais du Grand-prêtre; il a vu le prétoire et « l'estrade » où se tenait le Gouverneur quand Jésus fut condamné; il connaît la prison où était détenu Barabbas.

Le Temple lui est particulièrement connu. Il distingue nettement le *Hiéron* du *Naos*.

Le *Hiéron* est une esplanade construite (cf. XXIV, 1) ayant son

pinacle (VI, 5); le jour du sabbat, les prêtres y travaillent sans être coupables (XII, 5), mais le Maître en a expulsé tous les trafiquants (XXI, 12): c'est là que Jésus enseignait chaque jour (XXVI, 55) à la fin de sa vie et discutait avec les princes des prêtres, les anciens du peuple, les disciples des Pharisiens, les Hérodiens, les Sadducéens, un docteur et enfin avec tout le groupe des Pharisiens (XXI, 22 à XXII, 46); c'est là qu'il fit sa véhémente monition à la foule et à ses disciples pour les engager à se défier des scribes et des Pharisiens (ch. XXIII en entier).

Le *Naos* et l'autel sont séparés par un espace (XXIII, 35). Le *Naos* était l'habitation terrestre de Dieu (XXIII, 21); mais, depuis la mort du Christ, le voile en a été déchiré (XXVII, 51) et « la Maison » des Juifs leur est laissée déserte (XXIII, 38). C'est le *Naos* qui rendait sacré « l'argent du Naos » (XXIII, 16 s.) et c'était l'autel — lieu saint où aura lieu probablement « l'abomination de la désolation » (XXIV, 15) — qui rendait sacrée l'offrande (XXIII, 18). On doit laisser cette offrande « devant l'autel » (V, 24) et se réconcilier avant de la présenter. Devant Caïphe Jésus est accusé, et au Calvaire il est insulté, parce qu'il a dit : « Je puis détruire le *Naos* de Dieu et [le] rebâtir en trois jours » (XXVI, 61; XXVII, 40).

Ce chiffre de « trois jours » semble indiquer que saint Matthieu et ses lecteurs ont vu là, comme saint Jean, une prédiction voilée de la Résurrection. Le corps de Jésus était le véritable *Naos* de Dieu. Aussi saint Matthieu est-il le seul à avoir gardé le souvenir de la réflexion mystérieuse de Jésus : « Il y a ici plus grand que le *Hiéron*. » Saint Marc a retenu la comparaison entre David et Jésus (*Mc.* II, 25-28); saint Matthieu — qui se souvient d'avoir éprouvé la faim (XII, 1) ce jour-là — a été très frappé de la comparaison de Jésus entre les disciples faisant dans le champ de Galilée leur humble cueillette un jour de sabbat et les prêtres travaillant le jour du sabbat dans le *Hiéron* (XII, 1-8) : le Christ préside et fait fléchir la loi sabbatique comme Dieu préside aux exercices de ses prêtres et les exempte du repos obligatoire partout ailleurs.

II. — Observations personnelles de saint Matthieu.

On se ferait une idée tout à fait fausse du premier évangéliste si on ne voyait en lui qu'un spéculatif qui argumente et ne s'occupe que de grouper des preuves.

Il est très sensible au bonheur d'avoir été à l'école de Jésus. On sent qu'il a compris et aimé le divin Maître.

Comparez le style de saint Luc, pourtant si émouvant d'ordinaire, et celui de saint Matthieu à propos de la révélation accordée aux disciples. Lc. x, 23 : καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. « Et se tournant vers ses disciples, il leur dit en particulier: Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez! » Bien plus personnelle la rédaction de Mt. xiii, 16: ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν. « Heureux *vos* yeux parce qu'ils voient, et *vos* oreilles parce qu'elles entendent. »

Aussi saint Matthieu aime-t-il à rappeler les cas où les disciples *voyaient* des merveilles: Καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα (xiv, 26); ἰδόντες le figuier, desséché sur une seule parole du Maître (xxi, 20); ἰδόντες, au souper de Béthanie (xxvi, 8). Trois fois, c'est pour affirmer que les onze disciples fidèles ont vu Jésus ressuscité: ὄψεσθε (xxviii, 7); ὄψονται (xxviii, 10); ἰδόντες (xxviii, 17).

A chaque instant, l'auteur signale la présence des disciples, des « douze disciples » qu'il oppose à la foule, aux bateliers (οἱ δὲ ἄνθρωποι, viii, 27); aux hommes (ἄνδρες) de Gennésaret (xiv, 35), aux disciples de Jean (ix, 14; xiv, 12) et aux disciples des Pharisiens (xxii, 16).

Les disciples reçoivent des instructions *particulières*; ils doivent garder le *secret* messianique. Jésus ne parle de sa *Passion* en termes clairs que devant eux. Saint Matthieu le rappelle neuf fois. La première fois, ce fut aux environs de Césarée de Philippe (xvi, 21); la deuxième fois, en Galilée, un jour où ils étaient réunis, et « ils furent *très attristés* » de cette perspective (xvii, 22 s.); la troisième fois, en se mettant en route pour Jérusalem (xx, 17-19); la quatrième fois, l'avant-veille de la mort de Jésus (xxvi, 2); la cinquième fois, la veille même du drame, durant le repas pascal (v. 29); la sixième fois, en dénonçant la trahison de l'un d'eux (v. 24), ce qui *attrista beaucoup* les autres (v. 22); la septième fois, en leur donnant son sang « répandu pour plusieurs » (v. 28); la huitième fois, en prédisant leur dispersion au cours de la nuit (v. 31); enfin la neuvième fois, lorsque l'heure était proche où il allait « être livré aux mains des pécheurs » (v. 45).

Si l'on admet, avec le P. Lagrange, que le catalogue des « douze *Apôtres* » (x, 2-4) a été ajouté par le traducteur grec, on remarquera que sur les douze *disciples*, six seulement sont nommés et désignés

comme faisant partie du groupe: Simon-Pierre et son frère André, Jacques et son frère Jean, *Matthieu*, l'ancien publicain, et Judas Iscariote, le traître. Saint Jacques le Mineur ne figure qu'à titre de cousin du Maître; Marie sa mère et Joseph son frère sont nommés, mais Alphée, son père, n'est jamais signalé.

Le silence de saint Matthieu sur nombre de personnages semble commandé par la prudence [1]. N'oublions pas que, lorsque saint Matthieu écrit, saint Étienne a été lapidé, que bientôt saint Jacques sera tué et que saint Pierre n'échappera que par miracle à la haine homicide d'Agrippa. Voici donc ce que l'on pourrait appeler la *liste des suspects*, que le premier évangéliste s'est bien gardé de fournir aux ennemis de l'Église naissante. En Galilée : Alphée, le père de saint Jacques, chef de l'Église de Jérusalem; Alphée, le père de l'évangéliste; Jaïre, dont la fille ressuscitée avait alors de dix-huit à vingt-six ans; Jeanne et Suzanne. A Jéricho : Bartimée l'aveugle et Zachée le publicain. A Emmaüs: Cléophas. A Béthanie, Lazare et ses deux sœurs. A Bethphagé: le disciple qui s'est prêté au triomphe de Jésus. A Jérusalem: Nicodème, l'ami craintif du Maître ; Salomé, mère de deux Apôtres; Alexandre et Rufus, fils de Simon de Cyrène ; le propriétaire du Cénacle.

Cela ne fait qu'accentuer l'importance de la mention de IX, 9 : Μαθθαῖον λεγόμενον (*Matthaï* abrégé de *Mattathia* qui signifie « *Don de Ia* », *Don de Iahvé*), nom bien sémitique que portait le publicain converti qui est si au courant des coutumes et usages de son pays, qui connaît si bien les maladies fréquentes en Palestine, et qui est impeccable chaque fois qu'il parle de la flore, de la faune, du climat, des météores et du relief du pays.

Il ne fait pas comme saint Marc le portrait physique et moral de Jésus; mais il esquisse le paysage et le groupe des auditeurs.

Parfois, on peut savoir la place qu'il occupait. Je ne donnerai ici que deux exemples : la tempête apaisée et l'épisode du *Quare dubitasti ?* Que l'on veuille bien comparer le récit des autres évangélistes.

A. *La tempête apaisée* (VIII, 18, 23-37). — Saint Matthieu donne souvent des indications plus précises même que celles de saint Marc;

1. Cf. *Mt.* X, 16 : Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων. γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί. On sait que dans Matthieu X, 5-42, le discours de Mission « prévoit en partie une perspective fort éloignée..... les vv. 15 et 16 forment la transition avec un nouvel horizon » (Lagr. *S. Matt.*, p. 194).

seulement, il le fait en un style impersonnel qui voile ces notations de témoin oculaire. Elles y sont néanmoins et, pour les rendre plus sensibles, je traduirai son texte en lui donnant le tour personnel employé par les auteurs modernes. (Je suivrai pas à pas le texte grec) : Jésus, voyant une foule nombreuse autour de lui, donna l'ordre de partir pour l'autre rive... Lorsqu'il fut monté en barque, nous le suivîmes [dans d'autres barques, cf. *Mc.*, IV, 36]. Une tempête souleva les flots du lac. Les vagues me cachaient (καλύπτεσθαι) la barque où était Jésus... Il dormait... Quelques coups de rames pour nous rapprocher (προσελθόντες) et le réveiller par nos cris d'alarme. [Sans même se lever], il nous reprocha d'avoir eu peur et de manquer de confiance. Puis, se dressant debout (τότε ἐγερθείς), il donna des ordres au vent et au lac. Ce fut alors le calme parfait. Les hommes (ἄνθρωποι) qui étaient avec nous se demandaient qui Jésus pouvait bien être, pour que même le vent et le lac lui fussent soumis. — Dans le récit de saint Marc (IV, 35-41), on a l'impression que Pierre était dans la même barque que Jésus.

B. *Jésus marche sur le lac* (Mt. XIV, 22-33). — (Toujours dans le style moderne) : Il nous contraignit à monter dans la barque et à le devancer de l'autre côté, pendant qu'il congédierait la foule. Cela fait, il monta sur la montagne, à l'écart, pour prier. Le soir était tombé. Il restait seul en cet endroit. Notre barque était déjà au milieu du lac, tourmentée par les vagues, car le vent [nous] était contraire. A la quatrième veille, il vint vers nous, en marchant sur le lac. Le voyant marcher sur l'eau, nous avons été troublés. Nous nous demandions si ce n'était pas un fantôme. La peur nous fit pousser des cris. Mais aussitôt il nous parla : « Courage, a-t-il dit, c'est moi! n'ayez pas peur. » Pierre a dit : « Si c'est vous, ordonnez-moi d'aller vers vous sur l'eau. — Viens, a répondu Jésus. » Pierre est descendu de la barque et a marché sur l'eau pour aller vers Jésus. Une saute de vent se produisit. Pierre prit peur. Il enfonça. « Seigneur, cria-t-il, sauvez-moi! » Jésus tendit la main et le saisit : « Homme de peu de foi, lui dit-il, pourquoi as-tu douté? » Ils montèrent dans la barque. Le vent s'abattit. [Nous] qui étions dans la barque, nous nous prosternâmes devant Jésus, en lui disant : « Vraiment, vous êtes *fils de Dieu!* » — A Césarée, saint Pierre dira : « Vous êtes le Christ *Fils de Dieu vivant!* » (XVI, 16). On dirait que saint Matthieu veut souligner l'acte de foi de saint Pierre et la révélation *spéciale* qui le fera déclarer « bienheureux » (XVI, 17) par Jésus.

CONCLUSION

« Ecrivant un livre d'histoire, non point dans le goût hellénistique, mais selon la tradition de l'Ancien Testament », saint Matthieu ne devait pas se nommer. Il se cache. On le devine.

Le récit de saint Jean est aussi d'un témoin oculaire. Il y a d'autres cas encore, où la comparaison avec le quatrième Evangile aiderait à mieux comprendre le caractère direct et personnel des informations de saint Matthieu. Je ne citerai qu'un exemple. C'est à propos du jeûne (Mt. IX, 14-17). La question est posée par les disciples de saint Jean-Baptiste et c'est à eux que Jésus répond : « Viendront des jours où *l'Époux* leur aura été enlevé : alors ils jeûneront. » Or, les disciples du Baptiste, mieux que personne, pouvaient comprendre la signification de ces mots ; car, lorsqu'ils étaient inquiets des premiers succès de Jésus, Jean leur avait dit : « L'ami de *l'Époux* qui se tient là et qui l'entend, éprouve la joie la plus vive ! » (*Jo.* III, 29). On peut douter que saint Matthieu ait connu cette réflexion du Baptiste. Cette rencontre de pensée, intentionnelle de la part du Maître, est pour le récit de saint Matthieu une sérieuse garantie d'authenticité.

J'arrête là cette étude que chacun pourra vérifier, refaire à loisir et compléter en s'aidant des commentaires du R. P. Lagrange et de la Synopse grecque des Évangiles qu'il a publiée l'an dernier [1].

École Biblique *des PP. Dominicains.*
Fr. C. Lavergne, O. P.

Jérusalem, 10 janvier 1927.

1. Synopsis Evangelica, *textum graecum quattuor Evangeliorum recensuit et juxta ordinem chronologicum Lucae praesertim et Johannis concinnavit* R. P. Maria-Joseph Lagrange O. P. Paris, Gabalda, 1926.

Mystères païens et transcendance du Christianisme

Nos lecteurs n'ignorent pas comment l'étude des « mystères » greco-orientaux a été habilement exploitée contre l'origine divine du christianisme. Ne pouvant se résigner à admettre qu'il ait une place à part dans l'histoire des religions, un certain nombre de critiques non-catholiques ne craignent pas de le présenter simplement comme la synthèse des cultes greco-orientaux dont le mysticisme trouble tentait vers le 1er siècle de notre ère d'infuser un sang nouveau au vieux paganisme. Au début, quand cette hypothèse fut lancée dans le public, on en arriva à d'étonnantes aberrations. On parlait de « vêpres isiaques », de « communion mithriaque[1] ». A l'heure actuelle, la thèse de l'influence des mystères sur le christianisme, spécialement sur saint Paul, se présente sous deux formes : la théorie de Reitzenstein (emprunt direct, immédiat) et la théorie de Loisy (« influence indirecte de la mystique des mystères »)...

Réservée jadis aux livres savants ou prétendus tels, l'objection est devenue presque un lieu commun. Ne l'entendions-nous pas naguère formuler dans une réunion du Club du Faubourg[2]? M. Maurice Brillant la dépistait récemment dans un *Manuel de sociologie* à l'usage des écoles normales[3]. Dès longtemps, nos savants catholiques en ont démontré toute la fragilité[4].

1. Cf. *Ami du clergé*, 1921, p. 180. (Excellent Bulletin d'Ecriture Sainte où la question est fort clairement résumée.) Sur les rites sacramentels et les mystères païens, voir L. Allevi, *I misteri antichi e i Sacramenti* (Scuola Cattolica, mars et octobre 1926).

2. Revue Apologétique, 15 juillet 1925.

3. M. Brillant, *Quelques sacristains de la chapelle laïque*, Paris, 1926, p. 108.

4. Nos lecteurs auraient profit à relire les articles de M. Mangenot (*Saint Paul et les mystères païens*, R. P. A., 1er mai, 15 mai et 1er juin 1913), l'article de M. Jacquier sur le même sujet (*Les mystères païens et saint Paul*,

Les savants non-catholiques commencent eux aussi à « en revenir ». M. Brillant dit très justement : « En ce qui concerne l'action des mystères, le livre consciencieux de Carl Clemen (un peu vicié toutefois par des préjugés protestants) : *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* (Giessen, 1913), a porté un coup assez rude à ces doctrines[1]. » Nous ne voulons pas prophétiser, mais le temps semble proche où les dites doctrines perdront beaucoup de leur crédit aux yeux de l'impartiale critique.

Aussi bien, les partisans de l'origine syncrétiste du christianisme se rendent-ils compte qu'elle présente de graves difficultés. La plus grave est peut-être la pénurie de notre documentation. « En ce qui regarde l'étude des origines des mystères, avouait récemment M. Guignebert, nous sommes réduits à des hypothèses... nous nous trouvons en présence d'innombrables difficultés chronologiques... Nos documents au regard des mystères d'immortalité ne nous permettent presque jamais de réponse précise[2]. » Fort bien, mais pourquoi déclarer incontinent que « sans l'ombre d'un doute, le christianisme s'est nourri des mystères » ? Sommes-nous assuré par des textes datés, explicites, que le christianisme a pu trouver dans les mystères de quoi « se nourrir » ? En définitive, M. Guignebert nous prie, premièrement, de nous fier aveuglément à son autorité, et deuxièmement, si nous préférons des références moins massives et plus précises, il nous invite à admettre que les idées fondamentales du *Poimandres*, si exploité par Reitzenstein, remontent à des traditions antérieures au christianisme. De fait, comme le P. Lagrange l'a récemment établi, les thèmes de l'hermétisme sont anciens, puisqu'ils sont à proprement parler platoniciens[3] : il faudrait prouver que ces thèmes ont « agi » sur le christianisme par l'intermédiaire de l'hermétisme. Et il reste que

Dictionnaire d'Apologétique, col. 901 à 1014), les travaux du R.P. Lagrange dans la *Revue Biblique* (depuis surtout 1919), ceux du R. P. Allo (*L'Evangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910). — Cf. du même une conférence sur la même question, donnée à la *Semaine d'Ethnologie religieuse* de 1925.

1. *Quelques sacristains de la chapelle laïque*, p. 108 (en note). A Clemen, il faut ajouter, dans le même sens, les noms de Schweitzer (*Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen, 1912) et Kennedy (*Saint Paul and the mystery Religions*, 1913).

2. Ch. Guignebert in *Dieux et Religions* (par G. Belot, M. Hollebecque, F. Toutain, Ch. Guignebert, A. Lods), Paris, Rieder, 1926, p. 53.

3. Revue Biblique, 1926, p. 263.

les livres hermétiques ne sont pas antérieurs au christianisme puisqu'ils remontent au plus tard au IIe ou au IIIe siècle de notre ère. Quoi qu'en pense M. Guignebert, la question de date est primordiale[1] : même en histoire des religions, la remarque de l'agneau au loup est toujours vraie : « Comment l'aurais-je fait si je n'étais pas né ? »

Outre la pauvreté de leur documentation, une autre difficulté embarrasse les critiques qui patronnent la thèse des emprunts aux mystères païens. A les croire, le christianisme naissant se serait heurté non pas au paganisme décadent, sans prise sur les âmes, déconsidéré chez les intellectuels (Evhémère était passé), mais à une floraison de mystères qui attiraient à eux, grâce à l'audace de leurs doctrines, l'élévation de leur idéal moral, l'efficacité présumée de leur liturgie, des adeptes innombrables et enthousiastes. Le christianisme — tel l'ouvrier de la onzième heure — est survenu au moment même où de cette multiplicité de cultes concurrents mais alliés, une religion commune cherchait à se dégager : elle avait besoin d'un centre, d'un noyau, autour et au profit duquel la cristallisation pourrait s'opérer. Il s'est trouvé que ce noyau fût la prédication évangélique : le syncrétisme se fit au profit du christianisme. Dès lors, le problème ne peut pas ne pas se poser : pourquoi le christianisme a-t-il réussi à éliminer ses concurrents ? Car enfin, si le mystère chrétien n'avait été au moment de la prise en contact avec les mystères païens *rien de plus* que ces mystères eux-mêmes, si les éléments même qui étaient la meilleure explication de leur succès (rites et surtout doctrine du salut par l'union mystique au dieu mort ressuscité) lui manquaient, il devient très difficile de comprendre comment le christianisme a pu éliminer non pas seulement tel ou tel de ses concurrents, mais leur coalition. Car c'est un fait que tous ces cultes étaient favorables au syncrétisme alors que le christianisme *seul* s'y refusait. C'est pourtant lui qui *seul* aurait recueilli les bénéfices de l'entreprise. Comment expliquer une opération aussi déconcertante à première vue?

A ces questions, des catholiques ne seraient pas embarrassés de fournir une réponse : la victoire du Christ sur les divinités à mys-

1. M. Guignebert dit fort bien : c'est la « question historique par excellence... », mais il ajoute néanmoins, par un de ces tours de force logique dont il a le secret, « qu'elle n'a pas tant d'importance qu'on pourrait le croire ».

tères ne s'expliquerait-elle pas pleinement par l'assistance surnaturelle de Dieu, par la transcendance intrinsèque du christianisme qui, dès l'origine, jouissait d'une éclatante supériorité par ses doctrines, ses rites et son organisation ? Volontiers, les catholiques appliqueraient au christianime naissant, celui de la période apostolique, la page fameuse où Harnack a mis si merveilleusement en lumière les ressources spirituelles du catholicisme (*Mission und Ausbreitung*, I, p. 300-301).

« Quelle richesse ! quelle plénitude ! Chaque point semble être le principal pour ne pas dire le tout. Le christianisme est la prédication de Dieu tout-puissant, de son Fils Jésus-Christ le Seigneur et de la résurrection. Il est l'Evangile du Sauveur et du Salut, de la rédemption et de la création nouvelle ; il est l'annonce de la divinisation. Il est la religion de l'Esprit et de la force du sérieux moral et de la sainteté. Il est la religion de l'autorité et de la foi absolue. Il est la religion de la raison et de la claire connaissance et il est encore une religion sacramentaire. Il est l'annonce d'un peuple tout nouveau, lequel pourtant préexistait secrètement dès l'origine des choses. Il est la religion d'un livre sacré. Tout ce qui peut s'appeler religion, Il l'est. »

Si le christianisme naissant était tout cela, il devient facile d'opposer aux tenants de l'origine syncrétiste du christianisme une fin de non-recevoir. Mais était-il tout cela? Les richesses dont nous venons de faire, après Harnack, un rapide inventaire, ne sont-elles pas, pour une part, empruntées aux mystères païens?

L'étude objective des textes prouve que notre position est inattaquable et très particulièrement sur un point essentiel concernant la doctrine, qui, selon les auteurs que nous combattons, aurait ouvert aux âmes des perspectives inconnues au vieux paganisme : *la doctrine du salut*. La démonstration a été faite et bien faite. Les analogies de termes relevées dans saint Paul ou d'autres auteurs chrétiens n'empêchent que dans le « mystère de Jésus », le salut ait un sens original, à peu près inconnu aux mystères païens. En effet, les religions à mystères ne guérissaient pas du péché, des misères morales : leurs divinités n'avaient pas d'autre ambition que de secourir les hommes dans leurs besoins temporels : les Dioscures étaient des sauveurs dans les maladies, Poséidon et Apollon préservaient du danger dans les guerres[1]. On a pu montrer en s'appuyant

1. R.P. Synave, résumant le P. Allo, *Semaine d'ethnologie religieuse de*

sur les recherches si minutieuses du P. Lagrange que 1° les mystères ne constituaient pas tous une économie de salut : « même là où cette économie exista, elle ne le fut pas pour tous, puisque les Barbares en étaient exclus dans les Mystères d'Eleusis, et normalement du moins les femmes dans ceux de Mithra[1] ». Dans certains mystères, comme ceux de Cybèle et d'Attis, l'idée de salut ne fut pas primitive. Selon le P. Lagrange, ce serait l'ambiance gréco-romaine, sinon l'influence du christianisme, qui aurait fait pénétrer l'idée d'immortalité dans le culte phrygien[2]. 2° Tous les mystères n'avaient pas primitivement l'idée d'un dieu sauveur mort et ressuscité. Pour le culte de Mithra, c'est trop clair : c'est le taureau qui meurt et non pas le dieu ,et le taureau d'ailleurs ne ressuscite pas[3].

Le P. Lagrange a établi que les rites primitifs du mystère d'Attis n'avaient pas d'autre objet que d'apaiser la colère des Dieux. On en pourrait dire autant des autres divinités à mystères : « Jamais leur passion involontaire, affirmait le P. Allo, en connaissance de cause — à la Semaine d'ethnologie religieuse de 1925 — n'a pris, que nous sachions, dans les traditions mythiques ou rituelles, la valeur d'un sacrifice... Les dieux souffrants et glorifiés pouvaient servir de modèle aux mystes. Ce n'était pas leur passion qui était la cause du salut. » Dans son commentaire sur l'Apocalypse, M. Loisy lui-même avoue « que le vieux mythe du dieu qui meurt et qui ressuscite prend [dans l'Apocalypse] une précision qu'il n'avait, autant qu'il est permis

Milan, Revue Biblique, 1926, p. 113. Cf. sur les *Dioscures*, l'article de S. Reinach, dans le *Dictionnaire* Daremberg et Saglio.

1. *Ami du Clergé*, 1921, p. 184. — Sur *Mithra*, voir dans le *Dictionnaire d'Apologétique*, l'article substantiel du P. d'Alès. — Pour Eleusis, le livre de M. Brillant, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1921.

2. *Attis et le christianisme*, Revue Biblique, 1919, p. 478-480.

3. « La carrière de ces demi-dieux « morts et ressuscités », écrit le P. de Grandmaison (*Recherches de Science religieuse*, avril 1927, p. 125), ne comporte... ni passion, ni résurrection, au sens reçu de ces mots. Brisée par un accident tragique et involontaire, elle est suivie d'un redressement durable : là s'arrête l'analogie ; dès qu'on veut en presser l'un ou l'autre terme, tout se dérobe. Osiris retrouve vie et royauté, mais dans l'autre monde. A Dionysos Zagreus, assassiné et dévoré, une réplique est fournie [un second Dionysos]. Adonis retrouve chaque année, après sa réclusion hivernale dans le Hadès, une période régulière de vie et d'amour terrestre. Le triste Attis, fidèle par force, aura désormais sa place sur le char, et dans le culte, de la Grande Déesse Mère. Ce sont là des essais laborieux, greffés, vaille que vaille, sur des rites immémoriaux, pour résoudre les problèmes de la destinée humaine, ici-bas et outre-tombe ; ou des symboles plus ou moins humanisés et romancés du rythme de la vie des saisons. » Tout l'article (*Dieux morts et ressuscités*) est à lire.

d'en juger, acquise dans aucune des religions orientales[1] ». On ajoutera utilement à ces témoignages celui de M. Boulanger, collaborateur de M. Couchoud, à la Collection « Christianisme ». « L'idée, écrit M. Boulanger, que le dieu meurt et ressuscite pour conduire les fidèles à la vie éternelle, n'existe dans aucune religion hellénique à mystères. Cette victoire du dieu sur les souffrances et la mort est bien pour l'initié accablé par les misères de la vie terrestre le symbole et la garantie d'une vie bienheureuse dans l'au-delà. Ce sont en effet ces souffrances et cette mort qui, rapprochant le dieu de l'homme, donnent à celui-ci l'espoir de s'assimiler totalement à la condition divine. Mais la mort du dieu n'est pas un sacrifice expiatoire. Ce n'est pas elle qui procure le salut. Pas plus au Zagreus orphique qu'à Attis ou à Thamuz, ne pourrait s'appliquer l'article essentiel du credo paulinien : « Christ est mort pour nos péchés. Bien plus, l'épithète de Sôter (Sauveur) n'est nullement caractéristique des divinités à mystères et ne leur est pas attribuée avant l'époque chrétienne[2]. »

Sur le point spécial du *Salut*, l'étude des mystères païens ne fait donc que confirmer la transcendance du christianisme, elle postule son indépendance à leur égard, et elle contribue à expliquer sa victoire finale.

Ceux, au contraire, qui s'obstinent à ne pas constater l'abîme qui séparait le christianisme du bloc des mystères païens, se voient obligés d'avouer que le succès du christianisme est une énigme presque totale. M. Guignebert s'en rend bien compte : « Pourquoi, demande-t-il, est-ce lui qui a triomphé? » M. Guignebert se pose exactement la question que nous posions nous-même plus haut. Il essaie d'y répondre : bravement, il jette du lest, au risque de sacrifier partiellement la conception du christianisme sans dogmes, sans rites, sans l'Eglise, qui eut les préférences de sa jeunesse. Il reconnaît que le christianisme avait quelques atouts dans son jeu : il était intransigeant et « se refusait au syncrétisme volontaire qui anémiait les autres » ; il était monothéiste, son Seigneur était un être qui avait vécu et non pas un être mythique, il insistait davantage sur la vie sainte, il conciliait les notions d'immortalité et de

1. Cf. Fournier, *Mystères païens*, Dictionnaire pratique des sciences religieuses, IV, 1250.

2. A. Boulanger, *Orphée*, Rapports de l'Orphisme et du Christianisme. Paris, p. 102.

résurrection, il avait des rites plus simplifiés et enfin largement « ouvert à tous les hommes, il constituait une « société de secours mutuels[1] ». Ces raisons ne sont pas sans valeur, mais elles vont directement contre la thèse des emprunts aux mystères païens, ou du moins elles en restreignent notablement la portée, puisqu'elles accordent finalement au christianisme une originalité appréciable, une réelle supériorité intrinsèque. N'est-ce pas l'indice qu'aux yeux de M. Guignebert l'assimilation du « mystère chrétien » aux mystères d'immortalité est une formule équivoque et sur beaucoup de points rectifiable ? Pourquoi M. Guignebert s'arrêterait-il en si bonne voie ? Ainsi seulement pourrait-il échapper complètement à l'inquiétude dont il nous fait confidence. Qu'on ne croie pas, en effet, que les raisons précédemment énumérées suffisent dans sa pensée à expliquer la victoire finale du christianisme. « Le christianisme..., dit le professeur de la Sorbonne, s'est placé lui tout seul en face de tous les autres. Ah ! c'était risquer gros ! L'événement lui a donné raison[2]. »

Encore une fois, l'étude des mystères païens et celle — corrélative — du mystère chrétien tel que nous le trouvons exposé dans saint Jean ou saint Paul — n'obligent pas à supposer que le christianisme, du point de vue de la valeur morale, religieuse, de ses doctrines, était sérieusement concurrencé par les cultes gréco-orientaux[3] : les obstacles à sa propagation existaient, mais ils provenaient d'ailleurs. Dans leur effort pour confisquer les aspirations vraiment élevées de la nature humaine, que M. Guignebert se rassure, les cultes gréco-orientaux risquaient bien davantage[4], et l'événement leur a donné tort. Aussi bien peut-on se demander si les prêtres des mystères païens n'ont pas essayé d' « améliorer leur chance ». Si l'on considère la richesse du christianisme naissant, et la pauvreté de ses concurrents, l'hypothèse ne manque pas de surgir à l'esprit des critiques indépendants: pourquoi les mystères gréco-orientaux n'auraient-ils pas emprunté au christianisme un certain nombre d'idées, sinon de rites? Saint Augustin jadis

1. *Dieux et religions*, pp. 86-87.
2. *Ibidem*, p. 86.
3. N'est-il pas significatif que les mystères païens aient trouvé si peu de défenseurs parmi les porte-paroles attitrés du paganisme comme Celse ou Porphyre? M. Harnack remarque très justement que les Pères s'en sont pris surtout au culte impérial, au culte d'Etat qui était l'adversaire le plus dangereux du christianisme. (*Mission und Ausbreitung*, II, p. 338.)
4. Il est amusant de remarquer que pour identifier la « méthode de salut »

le suggérait après saint Justin et Tertullien, quand il rapportait le mot d'un prêtre d'Attis qui cherchait à donner des dehors chrétiens à son Dieu[1]. — En ce qui concerne l'hermétisme, le P. Lagrange ne craint pas d'affirmer une réelle dépendance, notamment à propos du XIII[e] traité du *Corpus hermeticum*. Le thème principal de ce traité est la régénération de l'homme, la palingénésie, dont le principe serait ici la miséricorde de Dieu. Ce dernier trait ne s'accorde pas avec la doctrine fondamentale de l'hermétisme selon laquelle la régénération est purement intellectuelle. Si l'on compare le texte de ce traité avec certains versets du Nouveau Testament, la ressemblance est si frappante que le P. Lagrange n'hésite pas à dénoncer l'emprunt très net d'un hermétiste[2].

Dès lors, si l'on arrivait à découvrir dans la plupart des « mystères » la trace d'emprunts aussi flagrants, il ne faudrait plus dire que le christianisme « s'est nourri » des mystères, ni même qu'il « a nourri » les mystères, mais que les mystères ont parfois essayé de « se nourrir » du christianisme.

Ed. Dumoutet.

en usage dans les mystères païens avec celle que nous trouvons dans saint Paul, M. Guignebert utilise le texte de Firmicus Maternus, auteur du IV[e] siècle de notre ère. Le texte est bien connu; il l'est même trop, puisqu'il ne prouve rien. Il faut avoir de la bonne volonté pour voir « la communion aux souffrances » dont parle l'Apôtre, dans cette phrase murmurée par un prêtre d'Attis aux fidèles entourant le « dieu mort » : « Rassurez-vous, mystes, le Dieu est sauvé. »

1. « *Usque adeo ut ego noverim aliquo tempore illius Pileati sacerdotem solere dicere : Et ipse Pileatus christianus est. Ut quid hoc, fratres, nisi quia aliter non possunt seduci christiani?* » (P.L. XXXV, 1140), cité par R.P. Lagrange, Revue Biblique, 1919, p. 478.

2. *L'hermétisme*. Revue Biblique, 1926, p. 260. Cf. Correspondant, 10 mars 1927 : *L'hermétisme. Une religion laïque au* III[e] *siècle* : « Il serait bien étrange, dit le P. Lagrange, qu'une doctrine obscure, médiocre, incohérente, très pauvre d'éléments vraiment religieux eut eu quelque action sur une religion aussi élevée, aussi riche, aussi animée de l'esprit de prosélytisme que fut le christianisme à ses débuts. »

Quelques mots sur la finalité

Avant d'aborder l'étude de la finalité, il eût été bon, croyons-nous, de commencer par se défaire d'un préjugé très répandu, à savoir que choses et êtres ne peuvent prendre forme que dans un milieu éminemment, totalement *favorable*. C'est là un de ces lieux communs qui, consacrés par le temps, ont pris force de loi et sont aujourd'hui d'autant plus difficiles à déraciner qu'ils s'imposent, nous dit-on, à titre de vérités trop évidentes pour avoir à fournir leurs lettres de créance. Il n'en reste pas moins qu'il faut mettre sur le compte de ce préjugé, trop longtemps tenu pour une vérité de M. de la Palisse — et visiblement inspiré du reste par l'horreur que nous cause toute gêne, toute limitation imposée à nos désirs et à nos passions, — les innombrables erreurs qui ont fait du problème de la finalité un problème insoluble.

Brusquant les choses, plaçons-nous donc dès maintenant dans l'hypothèse contraire afin de voir si d'aventure elle ne s'accorderait pas mieux avec la réalité, et convenons que, contrairement à la thèse évolutionniste toujours en quête d'un milieu favorable, l'inhibition, l'obstacle, le milieu *défavorable*, demeure une condition *sine qua non* du progrès. Prise pour ce qu'elle est, la résistance, la difficulté change alors de signe et elle devient une aide, un appui indispensable au mouvement ascendant qui entraîne les êtres vers une perfection plus haute.

Or, c'est là dire qu'il serait illusoire d'imaginer un « devenir » gravissant, par une marche *aisée*, *naturelle* et *directe*, les différents échelons de l'échelle des êtres et qui, gros de tous les êtres non encore venus à l'existence, les susciterait par le seul fait de sa progression. Ce serait au contraire en marchant vent debout et

en luttant contre des difficultés sans cesse renaissantes que le processus des choses soutenu par l'Idée créatrice se serait avancé vers le but qui lui était assigné et que d'ailleurs il ne gagnait lui-même qu'à son corps défendant. Aussi, pour atteindre ce but, le « fieri », a-t-il dû, avant de s'asseoir à son tour définitivement dans l'être, courir des bords, c'est-à-dire commencer par amener à la réalité et par projeter à droite et à gauche, tout au long de sa rude montée, les premières assises, nettement matérielles, de son activité : assises qui ont été le support sur lequel, — désormais à l'abri des forces de néant, — il s'est appuyé pour aller plus loin et se hisser plus haut. Il serait du reste aussi absurde de soutenir que des assises qui ne sont que des résidus ont pu enfanter la vie, que de dire d'un bipède que ce sont ses jambes qui marchent. L'être capable de marcher s'appuie sur ses jambes pour marcher comme le « fieri », arraché du néant par l'idée créatrice, s'est appuyé, pour progresser, sur les premières déviations de son activité.

« Un fait très général, dit Y. Delage, et bien digne de nous étonner, c'est que presque jamais l'ontogenèse ne suit une marche simple et directe, presque jamais les cellules ne prennent tout de suite les dispositions qui rapprocheraient le plus l'embryon de sa forme définitive. L'ontogenèse se rapproche peu à peu du but, mais comme en louvoyant contre un vent contraire, et ses longues bordées l'en éloignent parfois d'une manière étonnante. Elle dessine des masses de rudiments inutiles, fait pousser des membres qui ne serviront pas, perce des fentes branchiales chez un animal pulmoné pour les fermer ensuite, etc., etc... Les exemples de ces faits fourmillent dans le règne animal. Les Vertébrés supérieurs ont successivement trois appareils urinaires et les Mollusques en ont deux dont le dernier seul subsiste ; le Cheval, la Baleine ont des doigts distincts et séparés et cette dernière a en outre des dents; le Serpent a deux paires de membres ; l'Insecte en a une quatrième paire. Ce sont là des exemples de formations entièrement inutiles. Celles qui servent à une vie larvaire différente de celle de l'adulte sont innombrables. Citons au hasard les organes locomoteurs et sécréteurs chez tant de parasites qui en sont dépourvus à l'âge adulte, les organes spéciaux des *Nauplius*, *Pluteus*, larves d'insectes, etc., etc... Ici l'utilité de ces formations se conçoit d'elle-même; mais la cause de leur production reste aussi difficile à expliquer

que celle des organes inutiles. » (Y. Delage, *La structure du protoplasma et l'hérédité*, p. 158.)

On est donc autorisé à croire que les différentes fonctions organiques qui se sont réalisées au cours des âges ont été le résultat de déviations, d'excentricités, d'extravagances si l'on veut, de l'être en voie de se faire : déviations, excentricités et extravagances qui d'ailleurs semblent bien être de tous les temps comme de tous les mondes. Car si « aucun pays n'a une histoire qui déroule un perpétuel exemple de raison », si l'homme lui-même ne s'élève vers la perfection qu'au milieu de misères et de chutes toujours renouvelées, si enfin l'erreur n'est qu'un faux pas dans le chemin de la vérité, comment s'étonner que le « fieri », pour réaliser progressivement le contenu de l'Idée créatrice, ait dû, lui aussi, commettre bien des extravagances et même tout essayer avant d'aboutir[1] ? Comment s'étonner que ce n'ait été que contraint et forcé qu'il soit venu, après un nombre prodigieux de faux pas, après mille esssais, en soi infructueux *mais utiles pour l'ensemble*, à la vérité, c'est-à-dire à une vie de plus en plus pleine et finalement à l'esprit ? Si l'on ne peut concevoir une intelligence assez équilibrée, assez éclairée pour s'élever, sans défaillance et sans sacrifier à l'erreur, vers l'Intelligence suprême, *a fortiori* paraît-il difficile d'admettre qu'une énergie dénuée d'intelligence ne commette pas des

1. A rapprocher de ces faits, si peu conformes aux théories transformistes, cette loi qui montre qu'une grande œuvre littéraire, religieuse, artistique, scientifique, mystique naît en général au milieu d'une infinité d'ébauches, d'essais, de contrefaçons informes, maladroites, vicieuses ou diaboliques. Ce qui évidemment ne veut pas dire que l'œuvre principale est fille de ces ébauches, de ces essais ou de ces contrefaçons.

« C'est, note M. Henri Joly, une grande erreur de méthode que de vouloir expliquer les grandes choses par les petites, le progrès par la déviation ou les excès, les vrais prophètes par les faux, la sensation par l'hallucination, la volonté par l'entraînement irrésistible, les grands romantiques par les noctambules de Montmartre, les saintes par les pauvres religieuses à tête faible. Combien n'est-il pas plus scientifique d'expliquer la déviation par l'impulsion même dont elle a compromis l'efficacité, la fausse sainteté par l'élan qui n'a pu se soutenir ni dans sa vigueur ni dans sa droiture? » (*Le Correspondant*, 10 janvier 1923, p. 138).

La loi est d'ailleurs d'ordre général et c'est dans tous les domaines que cela même qui surgit tout d'abord et fait parade à l'extérieur se présente à nous comme une première dérivation, comme une fugue de ce qui sera, non pas comme le germe de ce qui sera. Toujours ce quelque chose qui, à peine assis dans l'être, vient faire étalage de son moi, est tout compte fait une fin, un aboutissement, non une origine et un point de départ. Aussi toute science, toute connaissance nouvelle devra-t-elle elle-même, avant de pouvoir se réaliser comme telle, passer par une première période d'erreurs, de superstitions ou de bizarreries. L'astronomie et la chimie, remarque M. Pierre Janet (*L'Automatisme psychologique*, p. 376), ont commencé par être l'astrologie et

erreurs, ne produise pas des erreurs qui, matérialisées, devenues choses inertes et donc obstacles, ont obligé le devenir à reculer et à prendre de nouvelles voies[1].

Mais si cela est, si c'est là l'histoire des choses et des êtres, M. Rabaud n'aurait donc pas une idée exacte de la finalité quand il écrit : « La croyance à la finalité repose sur une connaissance incomplète des phénomènes ; elle tient exclusivement compte de ce qui a « réussi » et conçoit les phénomènes de la manière la plus simpliste ; elle constate un résultat et prend ce résultat pour un but. A vrai dire, les complications anatomiques et fonctionnelles expliquent, dans une certaine mesure, cette erreur de point de vue, qui fausse depuis si longtemps les spéculations des naturalistes. Emerveillés par les complications, ils ne voient pas que leur existence même exclut la finalité, car, en supposant un but, tout autre chemin, plus court, plus direct, plus rapide y mènerait plus sûrement. Les détours sont généralement inutiles ; fréquemment ils sont nuisibles;

l'alchimie, la psychologie expérimentale a débuté par le magnétisme animal et le spiritisme, et l'histoire n'a guère été tout d'abord qu'une collection de fables et de légendes. Enfin la magie, le fétichisme et le polythéisme, dont on a prétendu faire la racine et la source du sentiment religieux, relèvent eux-mêmes de la persuasion, de la corruption d'une idée religieuse qui, noyée encore dans la pénombre, se cherchait.

Bien loin par conséquent que, comme le veut A. Comte, les trois phases de l'état théologique : la phase fétichiste, la phase polythéiste et la phase monothéiste se soient engendrées les unes les autres, le fétichisme et le polythéisme se voient dépouillés de leur puissance causale pour n'être plus que les premières déviations, les premiers résidus d'un processus qui n'a atteint son terme que dans le monothéisme et par un *retour* vers ses origines.

1. On pourrait également dire que l'Idée créatrice prend plaisir à jouer avec le devenir auquel elle laisse une large marge qui, nécessaire à l'épanouissment des différenciations de l'être, est précisément le lieu des faux-pas, des erreurs ou des maladresses commises par le devenir. Toutefois il demeure bien convenu que ces erreurs et ces maladresses contribuent, elles aussi, à l'œuvre voulue par le Créateur. De sorte que, tout compte fait, il devient impossible de parler d'erreurs puisque ces erreurs concédées au devenir se trouvent être les moyens employés par l'Idée créatrice pour atteindre son but. L'erreur change alors de nom et devient un moyen. La maladresse, *sous l'action de l'Idée créatrice*, devient une habileté.

Et de même que la Providence « tire le bien du mal », l'Idée créatrice utilise au profit de ses créations les fugues d'un devenir qui, livré à lui-même, ne serait, il est vrai, gros que du néant mais qui n'on reste pas moins nécessaire à l'œuvre qui s'accomplit.

Aussi est-il vrai de dire avec Royce que « la présence même du mal dans l'ordre temporel est une condition de la perfection de l'ordre éternel », à condition pourtant d'ajouter que ce mal qui, en principe se limitait à n'être qu'un moindre bien, un bien local, devient un mal réel par suite de notre attachement excessif à telle différenciation, à tel moyen ou à telle idée dont le développement exagéré et par là exclusif rend de plus en plus pénible notre cheminement vers l'idée supérieure.

ils impliquent un mode de formation tout à fait indépendant du bénéfice hypothétique que l'organisme pourrait retirer de son résultat morphologique ou fonctionnel. » (*L'adaptation et l'évolution*, pp. 270 et 271.)

On le voit, M. Rabaud semble bien ici avoir communié à l'erreur simpliste et commune qui consiste à croire que le milieu dans lequel se meut l'être vivant est d'emblée un milieu *favorable* à la vie, laquelle n'aurait ainsi qu'à courir en quelque sorte vent arrière pour atteindre son plein développement. Mais la question se pose alors de savoir pourquoi un bateau qui, ayant vent debout, court des bords pour atteindre son but et qui prend, pour tracer sa voie dans un milieu *défavorable*, le chemin *le plus long, le moins direct, le moins rapide*, n'est pas tout aussi finaliste que le bateau dont les voiles gonflées par un vent favorable gagne directement et vent arrière le port qu'il veut atteindre.

Faut-il donc croire que parce que l'éminent professeur à la Faculté des Sciences de Paris a, à n'en pas douter et à l'exemple des plus grands savants, cent fois sur le métier remis son ouvrage, il ne pouvait avoir comme but le livre, si remarquable à plus d'un titre, qu'il a écrit ? Et s'il avoue l'infirmité de son esprit, les faux pas faits quand il poursuit un but parfaitement défini, pourquoi ne pas admettre que la nature a, elle aussi, suivi une pareille méthode ? Si les énergies inférieures vont droit au but, si par exemple la pierre qui tombe lourdement ne dévie jamais (ce qui n'implique pas d'ailleurs qu'elle soit finaliste), l'esprit qui veut compter avec les résistances que la matière lui oppose et qui, sûr de son fait, n'aime pas la violence, se plaît aux détours et aux longues patiences.

Et c'est cela que M. Rabaud n'a pas vu.

J. DE TALHOUET.

L'Actualité Religieuse

POUR SAUVER LES AMES...

Pour la seconde fois en trois quarts de siècle part du séminaire de Coutances un petit manuel de pastorale destiné, Dieu paraît bien le vouloir, à exercer pendant longtemps une profonde et salutaire influence sur tout le clergé de nos paroisses de France.

La première fois, ce fut vers 1854. Le nouvel évêque du diocèse, Mgr Jacques-Louis Daniel, inaugurait sa mission doctrinale en approuvant et recommandant la *Pratique du zèle ecclésiastique*, le quatrième des volumes que venait de rédiger, pour occuper les loisirs d'une longue retraite, l'ancien supérieur de son grand séminaire, l'abbé Henri-Marie Dubois. Le livre se vendit dans le diocèse et dans toute la France, il fut lu et relu et médité même au loin. Il s'achetait encore il y a peu d'années à la librairie Lecoffre. Les vétérans du clergé normand et même d'ailleurs peuvent se rappeler qu'au temps lointain de leurs années de latin, les prêtres, vicaires ou curés, qui furent leurs premiers maîtres, utilisaient pour leur lecture spirituelle ce livre à la couverture verte qui venait alors de paraître. Il a continué de se faire lire, pour le plus grand profit spirituel de beaucoup d'autres générations sacerdotales. Récemment il en était qui, faute de mieux il est vrai, s'instruisaient encore à sa lecture, tout en regrettant vivement qu'il ne fût plus au point en plus d'un de ses chapitres.

La première fois fut donc en 1854. La seconde fois, c'est maintenant, 1927. Un autre supérieur du même séminaire, le cinquième successeur de M. Dubois, un prêtre doublé comme lui d'un apôtre, publie à l'usage des séminaires et du clergé ses *Indications pastorales, pour sauver les âmes*. Les deux ouvrages, l'ancien et le nouveau, ont été, avant de paraître, le thème de lectures spirituelles et du cours de pastorale dans le même séminaire. Ils ont presque le même format : ils ont sensiblement le même nombre de pages (un peu plus de 500) ; ils ont même objet ; ils ont des qualités com-

munes. Le nouveau continue l'ancien, le complète, le remplacera avantageusement, dans la bibliothèque et l'affection des prêtres du ministère, et paraît appelé à un succès plus grand encore.

Cet avant-propos que l'on peut lire dans Henri Dubois, pourrait être signé de M. Blouet : « Que de bien pourrait se faire, et ne se fait pas ! Est-ce faute de zèle ? Oui quelquefois, mais souvent aussi le bien ne se fait parce parce qu'on n'en a pas seulement la pensée ou parce qu'on s'y prend mal pour l'opérer... Depuis la première ligne jusqu'à la dernière je ne veux qu'indiquer les moyens directs et pratiques de sauver le plus d'âmes possibles ». Le but ainsi poursuivi par M. Dubois, c'est celui-là même qui s'affirme sur la couverture des indications pastorales : *Pour sauver les âmes.*

Ce n'est pas tout ce que les deux auteurs ont de commun. M. Dufois se félicitait « de n'avoir jamais parlé dans son ouvrage que le flambeau de l'expérience à la main ». M. Blouet n'aime pas, autant que j'en puis juger, à manier des métaphores aussi mal équilibrées ; mais l'idée juste que le flambeau métaphorique illustre si mal est bien dans son esprit, la préoccupation qu'elle trahit fut aussi dans sa volonté tant qu'il écrivit son livre. Lui aussi a le souci bien évident de ne se laisser guider en tout ce qu'il dit que par l'expérience. S'il recommande une vertu, c'est que l'expérience lui en a fait sentir le besoin pour le prêtre du ministère ; s'il attaque un défaut c'est que le défaut existe, c'est qu'il l'a rencontré un jour ou l'autre, dans le nord ou dans le sud, dans l'est ou dans l'ouest, au cours de l'un de ses périodiques tours de France apostoliques. S'il blâme un travers, c'est qu'il en a senti pour lui les inconvénients. S'il attire l'attention sur un abus, c'est que l'abus n'est pas imaginaire. S'il donne un conseil, c'est qu'il en connaît pour qui le conseil n'est pas inutile. S'il donne un enseignement, c'est qu'il a éprouvé lui-même que les conséquences en sont bonnes. Son livre est comme une brève théorie du ministère ecclésiastique pour les deuxième et troisième quarts du XX^{e} siècle. Mais ce n'est pas une théorie en l'air ; c'est une théorie extraite des faits.

L'expérience même est à la base du livre tout entier, et c'est si vrai que dans les traits que l'auteur cite en exemple, plus d'un lecteur a le plaisir de croire reconnaître un ami, et dans les manières de faire qu'il réprouve plusieurs ont du mal à repousser la tentation aussi naturelle que peu charitable de reconnaître un voisin. Le trait concret, précis, bien pris sur le vif qui dénotait en M. Du-

bois un fin psychologue et un malicieux observateur, fait plus encore le charme et l'intérêt des *Indications pastorales pour sauver les âmes*. Mais, et je tiens à le dire, plus que dans la pratique du zèle, on y sent d'un bout à l'autre la bienveillance, la bonté, la compatissance pour les confrères du ministère, dont Pastor mieux que Dubois paraît comprendre la situation si pénible, si difficile et si rarement consolée, du moins des hommes. Il est vrai qu'à ce point de vue la situation du Prêtre de 1927 n'est plus du tout celle du trop heureux curé de 1854.

Si, dans les deux manuels, le but est le même, si des qualités communes les recommandent l'un et l'autre, le plan dans les deux est bien différent, et bien différente aussi la manière de le remplir. M. Dubois parlait tour à tour de la pratique du zèle par le bon exemple que le Prêtre doit donner en toutes les vertus, depuis la douceur jusqu'à l'amour de l'étude et de la pratique du zèle dans les rapports du Prêtre avec les différentes personnes qui l'entourent, depuis les confrères logés sous son toit, jusqu'aux auditeurs de ses prônes et aux habituées de son confessionnal. M. Blouet, lui, bien qu'il ait un chapitre sur l'édification des fidèles ne veut pas séparer les deux points de vue des vertus à pratiquer, et des fonctions à remplir, les secondes commandant nécessairement les premières, et les premières concourant aux heureux effets des secondes.

Il ne veut pas séparer non plus les œuvres extraordinaires et le minitère pastoral, les œuvres n'étant pas du superflu, du surérogatoire, mais la simple adaptation changeante et variable du ministère essentiel lui-même. Il groupe autour de huit titres toutes ses indications pastorales. Pour sauver les âmes, il faut les *aimer*, les *édifier*, les *étudier*, les *instruire*, les *sanctifier*, les *diriger* (individuellement ou en collectivité) *organiser* et *administrer* la paroisse et les œuvres dans lesquelles des âmes se trouvent groupées. Instruire et sanctifier retiennent l'auteur beaucoup plus longuement. Ces deux titres à eux seuls fournissent la moitié du livre. Sous ces huit titres défilent habilement amenés, présentés de façon suggestive te toujours bien motivés, conseils et préceptes. C'est complet, net, précis, vivant, sage et toujours parfaitement adapté aux nécessités des temps actuels. Des écoles et des instituteurs, des autorités locales et civiles, de la presse et des bulletins paroissiaux, des mariages et des pauvres, du budget de l'Eglise ou des œuvres, des travaux matériels et artistiques, il nous parle comme il en

faut parler en 1927, après la guerre et toutes les lois laïques ; il en parle comme personne vers 1850 n'en pouvait parler. Il apporte la réponse attendue d'une foule de questions dont les manuels de théologie même contemporains ne posent que les principes et dont la lecture de M. Dubois ne ferait même pas soupçonner l'existence. C'est donc très actuel. Faut-il ajouter que certaines pages ou du moins certaines lignes peuvent même paraître trop actuelles. On y sent à l'excès, à mon avis, l'allusion voulue à des controverses assez récentes, mais déjà vieillottes. Sur la vocation sacerdotale, sur la communion plus ou moins fréquente, sur les communions des petits enfants, sans changer rien au fond de l'enseignement, sans modifier la substance des conseils pratiques, ne serait-il pas à propos de modifier certaines formules, de supprimer certaines incidentes qui bientôt feraient dire que le manuel a déjà vieilli, et ce serait dommage, car c'est un livre qui ne doit pas vieillir sans avoir auparavant rempli toute sa destinée près d'innombrables générations de séminaristes et de prêtres. L'auteur d'ailleurs paraît bien décidé à ne pas le laisser vieillir. Il se propose (et c'est encore une ressemblance avec son prédécesseur) de l'améliorer « en tenant compte des observations que nos confrères auront eu la charité de nous communiquer ». M. Dubois, lui aussi, avait écrit : « Je joindrai bien volontiers à mes propres réflexions celles que quelques confrères auraient la bonté de me soumettre. Je ferai donc un excellent accueil à toutes les observations qui me seront faites et je modifierai de grand cœur mes premières idées si l'on m'en suggère d'autres plus capables de procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes... » Mais l'homme propose, depuis longtemps c'est Dieu qui dispose. Il ne laissa pas à l'auteur de la Pratique du zèle ecclésiastique le temps de corriger sérieusement son œuvre. M. Dubois mourait en effet dès 1858 après seulement la deuxième édition de son livre. Et cependant, même sans les améliorations promises, même sans les adaptations sérieuses qui eussent été de bonne heure nécessaires, l'ouvrage resta plus d'un demi-siècle un livre classique pour la lecture spirituelle des prêtres. Puissent désormais les *Indications pastorales* de M. Bleuet, tenues à jour par leur auteur, grâce « aux observations que les confrères auront la charité de lui communiquer », rester plus longtemps encore le manuel courant pour la pratique du zèle ecclésiastique en notre pays. Il s'y fait si vivement sentir le besoin de prêtres non seulement qui décident, mais

qui sachent et qui puissent, en fait, s'employer le mieux possible à sauver les âmes! Les Indications pastorales les aideront à *savoir* et à *pouvoir de façon pratique* tirer d'eux-mêmes et de leurs collaborateurs de tout ordre le meilleur parti possible pour cette œuvre capitale. Mgr Daniel écrivait à M. Dubois : « Votre livre deviendra le manuel de tous les prêtres ». Du ciel, où il doit être, M. Dubois fait aujourd'hui le même vœu (et les vœux du Ciel sont de précieuses prières) pour le succès d'un ouvrage sorti de son cher séminaire, et qui réalise si pleinement l'idéal dont il s'était inspiré. inspiré.

Bref, c'est une fierté pour un Coutançais, ou quasi Coutançais, de voir, à l'ombre de la vieille cathédrale, malgré les changements, à travers les ruines et les résurrections, se continuer, se perfectionner, se parachever l'œuvre si méritoire du secours au clergé des paroisses.

C'est une gloire pour la *Revue Apologétique* de savoir aujourd'hui cette œuvre accomplie par la plume d'un de ses chroniqueurs toujours apprécié.

C'est une joie pour les Prêtres de France d'apprendre qu'ils ont enfin, cette fois, le manuel bien au point, le guide éclairé qui leur facilitera l'œuvre de Prêtre.

PASTORETTO.

PAUL CAZIN

Vient de paraître, chez de Gigord, à l'usage de la Septième, un manuel de français par la lecture expliquée, contenant des morceaux choisis par Calvet et Lamy des maîtres d'autrefois et d'aujourd'hui, dont M. Paul Cazin. Ce n'est pas la première fois que son nom figure dans les anthologies et collections classiques. Déjà les petits belges et hollandais le connaissent et l'aiment, en attendant le tour prochain des petits polonais, américains et autres. Je me réjouis de voir l'aube de son jour.

Une curiosité sympathique incline M. Paul Cazin vers toutes les manifestations de l'activité humaine, vers tous les aspects de l'histoire humaine. Tout ce qui intéressait un humaniste du XVI^e^ siècle l'intéresse. Il prétend qu'il n'est de science que de l'homme. Il

sait les lettres divines et humaines. Il possède neuf ou dix langues. Il s'est assimilé les Saintes Ecritures. Il a un Homère de poche. Il a bien mérité le titre de « prince des polonisants » : on lui doit une demi-douzaine de traductions d'ouvrages polonais, notamment les *Mémoires* de Jean-Chrysostome Pasek. Il traduisait naguère, à la clinique, une nouvelle de Reymont, *Lili*, pour *la Revue des Deux-Mondes*. Il traduit actuellement, en son logis d'Autun, le roman d'Héliodore, *les Amours de Théagène et Chariclée*, pour la société Budé. Le droit, l'histoire, bref, le monde en fonction de l'homme, tel est son humanisme.

Il y a humaniste et humaniste. D'un côté l'érudit, le puits de science, le rat de bibliothèque, curiosité pure, connaissance qui ne se tourne pas à aimer. De l'autre, le poète, l'homme de goût, l'artiste, dont l'esprit vivifie la lettre. M. Paul Cazin est poète par son exquise sensibilité. Il aime Dieu dans toutes les beautés égales du ciel et de la terre. Et il sait l'art de dire son amour. L'exemple de son lyrisme lucide et mesuré illustre ce conseil de Léon-Paul Fargue : « Coupe les cheveux à ton lyrisme. Coupe-lui même un peu les ailes. Laisse voir tes yeux entre tes doigts. Scalpe l'emphase. Une grande phrase est un cri de mondaine. Un mot, rien qu'un petit mot bien placé, je t'en supplie ». Le *Bienheureux Paul* a autant de talent que d'acquis. Il distille son miel. Il ressemble à l'abeille. *Apis argumentosa.*

« C'est une abeille, petite, mais qui vole avec un terrible aiguillon »[1]. Terrible et maîtrisé. « 99 % de miel, 1 % d'aiguillon », suivant la formule de M. Henri Brémond. Qui s'y frotte s'y pique. Il a stigmatisé les actes, non les personnes, de Paul-Oscar Graillet, contempteur de *Décadi*, et de Jean Trémeau, maire d'Autun, qui l'année dernière interdit la procession de la Saint-Ladre. *L'Auteur se fâche* et *le Siège d'Autun*, il y a loin de ces diatribes, dont le rythme palpite avec le cœur de l'idée, aux pamphlets stylisés de Paul-Louis Courier.

Ce railleur n'est rien moins qu'un sceptique. Il a besoin de croire, tout en se moquant de Brunetière et de ceux qui lui ressemblent par l'étroitesse et les conventions de leur dogmatisme. Il ne méprise presque rien. Il cherche un équilibre, une harmonie de ses désirs. Un drame moral et religieux se joue au fond de cette conscience. *Les Psaumes du Matin* montrent la façon de prier de l'alouette. Cette

1. Barrès.

alouette est née pour chanter la vie de Jésus, que la pressent de nous donner les amis de sa gloire.

On dit que la tristesse habite la littérature catholique. L'originalité de Paul Cazin résulte d'un rare mélange de sensibilité et d'humour, de lyrisme et d'ironie. Son âme sourit. (Attention ! Au fond, tout au fond, de son propre aveu dans *l'Alouette*, c'est un mélancolique. Austère et suave, badin et sérieux, il excelle à mêler le sacré et le profane, le divin et l'humain. Il est plein d'agrément, de sel, de sens, de rayons, d'étincelles. Il est lui-même, bien français, homme de société et de conversation. Son style imite sa parole. Il cause, la plume à la main. Il s'épanche dans ses lettres, dans ses contes, dans ses essais.

Epistolier, il continue la tradition de Mme de Sévigné, Voltaire, Joubert, Courier, Eugénie de Guérin. Il écrit comme il parle, avec vivacité, chaleur et naturel. Il est tout entier dans ses lettres, esprit, cœur, goût, chose légère, ailée, sacrée. Il se dévoile à ses intimes. Une lettre ne rougit pas. *Epistola non erubescit.* Dans l'ensemble, l'*Humaniste à la Guerre*, paraphrase de l'*Odyssée* et du *Psautier*, et *l'Alouette de Pâques*, exercices d'atticisme et de badinage, relèvent du genre épistolaire.

Le conteur définit sa manière : un bavardage sur une situation. *Décadi ou la pieuse enfance* est un traité de l'éducation en images. En dépit de Boileau, le merveilleux chrétien et la fantaisie font bon ménage dans *l'Hôtellerie du Bacchus sans tête*. Si *Cendrillon à la crèche* m'était contée, j'y prendrais un plaisir extrême... Contes de la vie humble. Pour dire les petites gens et les petites choses, il faut un style ingénieux, beaucoup d'esprit, beaucoup d'amour et la vertu d'enfance — titres et qualités de M. Paul Cazin.

Ses essais : expériences de sa vie et esquisses morales. Mêmes propos sur sa retraite, sa société, ses travaux, ses loisirs. Observations, intuitions, connaissance de l'homme par les voyages, les langues, les littératures. Divagations, rapprochements, citations, commentaires, remarques, vues, goûts, paradoxes, croquis, chroniques, dialogues, mémoires. Il fait quelque chose de rien. Tout lui est prétexte à joyeux devis. Il donne carrière à sa verve, à son humeur, à ses caprices, à ses lubies. Il dessine ses arabesques. Comme Giraudoux[1], France, Lemaître, Courier, Chénier, il adapte l'anti-

1. Jean Giraudoux dans *Elpénor* fait des haltères avec *l'Iliade* et *l'Odyssée*. Elpenor est le Charlot de *l'Odyssée*.

que au moderne, le passé au présent. Il ne parle pas en auteur, mais en honnête et galant homme, au gay savoir, au cœur gentil.

Enfin, remontant aux sources comme le rameur de Virgile, ce jeune écrivain de race connaît et pratique depuis toujours les vieux maîtres de langue. Il conserve le plus qu'il peut d'archaïsmes, admet ou repousse les néologismes (mots, locutions, tournures) selon leurs origines. Il suit la tradition classique du style qui consiste dans la justesse et l'ordre des idées. Son style, c'est lui-même : la netteté lumineuse et la grâce grecque, mélange de finesse, de délicatesse, de naturel, d'élégance et de simplicité. Style qui est le fruit de l'art, le dernier mot du raffinement.

Je m'assure que Paul Cazin est né sous une bonne étoile et que son étoile le guide sur le chemin de la grandeur.

Joseph PÉRARD.

LA COMPAGNIE DE SAINT-PAUL

La Compagnie de Saint Paul est une pieuse association à vœux privés, fondée en 1920, à Milan, par le Cardinal André C. Ferrari. Par lettre de la Congrégation des Religieux en date du 27 novembre 1924, cette Compagnie (appelée jusque-là *Communauté* de Saint-Paul) fut placée sous la dépendance directe de la Congrégation des Religieux dans les mêmes conditions que les Instituts religieux religieux non exempts et que les Sociétés pratiquant sans vœux la vie commune. En attendant qu'elle devienne un Institut religieux proprement dit, elle est régie par des Statuts provisoires, qui nous aideront à préciser le programme, l'esprit, l'organisation et les règles de cette admirable institution[1].

1° LE PROGRAMME. — La Compagnie a pour devise les mots de l'Evangile : *sicut fulgur... sicut nix*. Son but est « d'accomplir des œuvres d'apostolat chrétien sous la dépendance du Pontife romain » (p. 17). « Toute initiative spirituelle ou matérielle *de caractère social*, qui, de quelque manière que ce soit, directe ou indirecte, puisse

1. Nos citations se réfèrent à la traduction française de ces Statuts que vient de publier, avec une courte Introduction, la Compagnie de Saint-Paul (Paris, 1926). Cette brochure de 52 pages n'est pas dans le commerce.

contribuer à l'enseignement du dogme révélé ou à la propagation de la loi chrétienne au milieu du peuple peut être entreprise et développée par la Compagnie. Les initiatives qui sont *uniquement des œuvres de charité* sont exclues[1] » (p. 22). « Composée de prêtres, de laïques et de femmes, tous réalisant dans leur vie une idée, elle devra établir et diriger, s'il plaît à Dieu, de grandes institutions, non de bienfaisance, mais d'assistance sociale, pour les deux sexes et pour pour tous les âges... » (p. 8). « En tout temps, Dieu a suscité des institutions qui dussent pourvoir aux besoins particuliers de l'époque. Il est incontestable que la Compagnie peut développer dans l'Eglise un apostolat nouveau plus ample au moyen des Œuvres qu'elle a l'intention de fonder[2]... Les Œuvres seront un irréfutable argument d'actualité qui démontrera la vitalité éternelle de l'Eglise catholique qui, en tous les âges, fait germer des formes d'action aptes à venir en aide au peuple, pour porter secours à tous ceux qui sont dans le besoin. La Compagnie sera, au milieu du peuple, le levain qui fera fermenter le salut de la société pour toutes les classes. Elle abordera les classes riches, les classes moyennes et le prolétariat pour leur rendre les divers services que les circonstances suggèreront. Elle fondera des imprimeries pour promouvoir la diffusion de la presse, l'arme d'attaque et de défense la plus efficace ; elle lancera des journaux et des revues, des livres, des opuscules instructifs et des romans. Elle s'aidera du théâtre et du cinématographe, pourvu que le divertissement ne nuise pas au bien moral. Elle favorisera les excursions, les pèlerinages, le sport, et tous les moyens récréatifs aptes à élever et éduquer l'esprit. Elle coopérera puissamment à la collaboration sociale par la création d'Œuvres où les classes riches, les classes moyennes et le prolétariat se rencontreront pour se connaître, pour s'aimer, pour s'aider fraternellement, dans la persuasion qu'il y aura toujours des inégalités, et que la paix sociale ne pourra naître que de l'harmonie du capital et du travail. Elle s'efforcera, de la manière la plus avisée, d'obvier aux conséquences de l'urbanisme[3], et, pour les fils des champs qui émigrent à la ville, elle sera

1. « De même que dans les siècles passés, Notre-Seigneur Jésus-Christ a régné par les œuvres de charité, de même la Compagnie veut que, par les nouvelles Œuvres d'assistance sociale, Notre-Seigneur Jésus-Christ soit encore plus connu et aimé dans le monde » (p. 10).

2. « Les institutions de la Compagnie s'appelleront toujours, d'une manière ordinaire : Œuvre Cardinal Ferrari » (p. 8).

3. C'est-à-dire de l'exode en masse vers les villes que déplorent tous les sociologues et les moralistes.

pleine de tendresse et d'assistance maternelles. Elle créera des asiles pour les grands blessés de la société moderne, où les hommes abandonnés de tout le monde, désœuvrés, sortis de prison, puissent trouver une aide, un réconfort, une purification, une réhabilitation ». (P. 15-16).

2° L'Esprit. — « Puisque la Compagnie veut ouvrir ses Œuvres à toutes les classes sociales, elle veillera avec le plus grand soin à ce que toutes ses églises, ses salles, ses lieux de réunion, ses cercles aient de l'élégance et du bon goût, et à ce que tous ceux qui s'y présentent soient reçus avec amabilité et traités avec la plus exquise charité. Riches et pauvres, jeunes, adultes, vieillards, appartenant à n'importe quelle religion et à n'importe quel parti, tous recevront un accueil bienveillant et affectueux. Mais on respectera avec des égards délicats les différentes conditions de classe et de culture intellectuelle, et par-dessus tout le sexe féminin (p. 9).

Les maisons de l'Œuvre devront se faire remarquer par leur propreté : que tout soit époussetté, poli, nettoyé. Même l'ambiance doit être gaie, sympathique, réjouie par de la verdure, des fleurs, le chant des oiseaux, de la musique. Les Œuvres devront être en activité continuelle du matin au soir : jamais un instant de relâche[1], jamais un nuage de mélancolie[2], jamais une pensée de découragement[3]. Les directeurs des Œuvres corrigeront avec attention et sévérité... les impolitesses, les grossièretés, les taquineries, les mauvaises manières de se tenir, de marcher, de manger, de parler, de rire. Que tout soit aristocratique dans la Compagnie : la vertu est aristocratique et pleine de délicatesse. La bonne éducation est la plus aimable manifestation d'une âme humble et pleine de charité », p. 32.

1. « Aucune heure de récréation ne sera jamais prévue dans l'horaire de la Compagnie. On tiendra comme principe général que le meilleur délassement consiste à changer de travail ou à varier le genre d'études » (p. 31). « Les Compagnons de saint Paul ne doivent jamais se permettre un instant d'oisiveté » (p. 41).

2. « La vertu apporte la joie : et les Compagnons devront faire resplendir sur leur visage et dans leurs manières cette auréole admirable grâce à laquelle la vie en commun devient un paradis » (p. 31).

3. « Dans la Compagnie, les paroles : je n'y arrive pas, je ne puis pas, devront être absolument prohibées. Si déjà dans le monde on dit : vouloir, c'est pouvoir, à plus forte raison dans l'apostolat, où Notre-Seigneur Jésus-Christ règne vivant en toute sa grâce et en toute sa puissance, tout est possible. Si la Compagnie. On tiendra comme principe général que le meilleur délassement recherchent que la gloire du Christ, la Compagnie fera des miracles. Que les compagnons vivent avec un optimisme évangélique, avec une joie sincère, avec la certitude des bénédictions divines. » (p. 14).

« En chaque Œuvre, la Compagnie édifiera l'église, centre de vie et promotrice d'action, riche et ornée dans la mesure du possible, où, dans un parfum continu d'encens et de fleurs, devant l'image de la Sainte Vierge Immaculée, Notre-Seigneur Jésus-Christ sera sans cesse adoré, aimé et supplié[1]. On n'obligera personne à participer aux offices religieux, mais, dans l'église, les prières chaque jour seront ininterrompues ; les chants, la musique, la solennité des rites et des ornements seront le témoignage éclatant de la fête que la foi apporte aux âmes.

Obéissant au commandement de l'Evangile, la Compagnie aura pour limites à son champ d'action, celles mêmes du Royaume de Dieu ; elle érigera cependant ses sièges dans les métropoles les plus importantes, pour y créer les grandes Œuvres[2], qui seront entourées en banlieue et en province de Secrétariats sociaux et d'autres initiatives similaires.

La Compagnie ne devra pas se préoccuper de confier à ses seuls membres toutes les tâches de chaque Œuvre, mais elle prendra du personnel étranger, spécialement pour les travaux manuels. Ce qui importe au plus haut point dans les Œuvres, c'est que la Compagnie forme des professeurs, des employés, des domestiques, pour que ceux-ci enseignent ou travaillent selon son esprit.

Ainsi la Compagnie sera aimée davantage, élargira bien plus sa zone d'influence et se développera plus amplement. Les Œuvres devront continuellement se multiplier, mais plus la Compagnie les développera, plus aussi devra-t-elle se resserrer dans une unité parfaite de direction, d'esprit et de cœur. Un seul chef, un seul esprit, un seul cœur, une seule armée.

La Compagnie, tout en restant autonome, selon la règle que la Sainte Eglise aura approuvée, gardera comme principe intangible la conviction que jamais l'apostolat chrétien ne sera efficace s'il n'est pas exercé en dépendance fidèle de la Hiérarchie catholique. Jamais donc on ne fondera d'Œuvres sans le consentement du Saint-Siège et sans l'assentissement cordial des Ordinaires. On soumettra avec la plus grande simplicité et la plus humble déférence à

1. En toutes les chapelles des Œuvres, l'adoration solennelle du Saint Sacrement doit avoir lieu quotidiennement soit pendant toute la journée, soit pendant quelques heures, suivant les possibilités la Compagnie. Les Compagnons, chacun à leur tour, feront au moins une demi-heure d'adoration par jour (p. 39).

2. Depuis novembre 1926, une Œuvre du Cardinal Ferrari existe à Paris, 21, rue Blanche.

l'approbation des Ordinaires les diverses initiatives et leurs modalités de développement. Même en dehors de ses propres Œuvres, la Compagnie fournira ses membres au Saint-Siège et aux Evêques pour toute initiative où serait nécessaire une action d'apostolat social. » (P. 9-10.) « Toute initiative sociale des Œuvres doit toujours se conformer aux directives sociales du Saint-Siège. » (P. 22.)[1]

3° Organisation : « La Compagnie se compose de trois sections : la section des Prêtres, celle des Laïques, et celle des Femmes, ayant chacune sa tâche propre et distincte, coordonnées et dirigées par un Supérieur unique. » (P. 17.) « C'est parmi les *Prêtres* que seront toujours choisis le Supérieur Général et les Directeurs des diverses maisons. Toutefois, la Compagnie de Saint-Paul a une constitution éminemment laïque... C'est principalement aux membres *laïques* qu'il incombe de vaquer à l'administration de la Compagnie et des Œuvres et à la direction des initiatives d'apostolat parmi les hommes... Les *Paulines* forment la troisième section de la Compagnie. Elles s'adonneront à toutes les occupations qui, dans les Œuvres, ne peuvent être remplies que par des femmes, et à tous les services qui sont, soit directement féminins, comme les écoles et les ouvroirs, soit des initiatives sociales où la femme a de plus grandes aptitudes. » (P. 22-25.)

La section masculine et la section féminine devront être séparées, tant pour les bureaux que pour l'habitation (p. 18). Même les réunions hebdomadaires de la Compagnie seront toujours faites séparément. Aucune conversation ou correspondance épistolaire ne sera permise entre homme et femme, si ce n'est pour les besoins du service. Toute infraction à cette règle de suprême importance pourra être punie par l'expulsion immédiate de la Compagnie... Il ne sera jamais permis dans la conversation des hommes de louer ou de mépriser les vertus ou les mérites des femmes de la Compagnie, et réciproquement... Chaque section pourvoira à ses tâches respectives, et les Directeurs des Œuvres coordonneront le travail de tous les membres (p. 26)... Quelle que soit la section à laquelle ils appartiennent, les membres de la Compagnie sont égaux et ont les mêmes droits et les mêmes devoirs (p. 27).

1. La Compagnie doit être la sentinelle héroïque *usque ad sanguinem* du Saint-Père. Elle ne discutera jamais sa parole. Son ambition sera d'être fidèle et toute dévouée au Saint-Siège. Dans les diocèses, en pratiquant les œuvres sociales, elle suivra et observera les ordres et les désirs des vénérés Evêques (p. 42).

Le Gouvernement de la Compagnie est constitué par le Supérieur général, le Conseil des Quinze et l'Assemblée.

Le *Supérieur général*, choisi parmi les prêtres, est élu à vie par le Conseil des Quinze. Sa nomination, pour être valide, doit être approuvée par le Saint-Siège. C'est à lui qu'appartiennent la direction et l'administration suprêmes des personnes et des biens de la Compagnie. Il nomme à toutes les charges de la Compagnie, à l'exception du Conseil des Quinze (p. 18). Le Supérieur général est aidé directement dans le gouvernement de la Compagnie par un secrétaire général et par une secrétaire générale (p. 45).

Le *Conseil des Quinze* se compose de cinq prêtres, de cinq laïques et de cinq femmes. Il est élu tous les trois ans par l'Assemblée générale. Il se réunit chaque mois chez le supérieur général en séance ordinaire ; et en séance extraordinaire toutes les fois que le Supérieur le juge opportun. A la majorité des deux tiers des voix, il peut demander au Saint-Siège la déposition du Supérieur général. C'est à lui qu'il appartient de veiller au maintien des constitutions, à la bonne administration du patrimoine de la Compagnie ; son consentement est requis pour l'admission des membres effectifs, pour la fondation de nouvelles Œuvres, et pour tous les actes extraordinaires d'administration spécifiés par la règle (p. 19 et 46).

L'*Assemblée générale* est convoquée chaque année par le Supérieur général. Elle doit avoir lieu à l'époque où les membres de la Compagnie peuvent y venir en plus grand nombre, et tous, dans la mesure du possible, y participeront. Le Supérieur général y fera le rapport annuel, et tous les membres auront le droit d'y prendre la parole. L'Assemblée n'a voix délibérative que par sections pour la nomination du Conseil des Quinze : mais pour cette nomination, tous les Paulins ont droit de vote, et peuvent l'exercer même par délégation (p. 19 et 47).

En cas de mort ou de démission du Supérieur général, la Compagnie sera gouvernée par le prêtre le plus ancien du Conseil des Quinze. Dans les quinze jours le nouveau Supérieur général devra être élu. Pendant la vacance, rien ne pourra être innové (p. 47).

4° Les Règles. — Les prêtres, les laïques et les femmes qui désirent entrer dans la Compagnie doivent passer dans la Maison généralice au moins une année comme aspirants. On ne reçoit jamais ceux qui seraient mariés, ceux qui auraient été novices ou profès dans d'autres Congrégations ou Ordres, ou qui ne se-

raient pas libres de tout engagement familial. Pour être reçu, il faut avoir accompli sa dix-huitième année et ne pas avoir dépassé la trentaine, et se présenter avec l'intention de rester dans la Compagnie toute sa vie..

Pour être accueillis dans la Compagnie, les Prêtres doivent avoir moins de trente ans, jouir de la plus grande estime au milieu du peuple, avoir un doctorat en Théologie ou en Droit canonique ou bien encore dans les sciences profanes (p. 24). Pour les laïques, il faut qu'ils aient une vie sans tache et qu'aucun soupçon ne s'élève au sujet de leur honnêteté. Ils doivent être des jeunes gens cultivés, posséder quelque doctorat ou diplôme ou avoir la volonté de l'obtenir (p. 25)[1].

Tout aspirant doit apporter avec lui le trousseau ou l'argent suffisant pour un mois. Après un mois d'épreuve, l'aspirant devra remettre tout ce qu'il possède à la Caisse de la Compagnie[2], et fera en public les promesses de pauvreté, d'obéissance et de chasteté... Des réunions spéciales comportant des études et des pratiques et exercices de piété seront destinées aux aspirants afin que dans la plus fervente piété unie à une vaste et souple culture, apprenant l'esprit et l'histoire de la Compagnie, ils puissent se disposer à l'Apostolat... En l'aspirant on cherchera par-dessus tout à former l'apôtre et à individualiser des aptitudes spéciales qui, favorisées et dirigées d'une manière opportune, puissent le rendre capable et compétent pour quelque tâche particulière (p. 28).

Chaque année, ordinairement le 8 décembre, les nouveaux membres effectifs de la Compagnie seront reçus[3] si possible par le

1. Ce souci de la culture intellectuelle apparaît souvent dans les Statuts de la Compagnie de Saint-Paul. « Plus la culture intellectuelle des Compagnons sera vaste et profonde, plus l'efficacité de leur apostolat dans le monde sera large et sûre. Les Compagnons doivent à tout prix s'instruire et se spécialiser en quelque branche de la science et en plusieurs langues. Qu'ils aient tous premièrement une solide et ample culture religieuse, catéchistique, apologétique et d'histoire de l'Eglise. Personne ne sera reçu parmi les membres effectifs s'il ne subit pas un examen ou s'il ne montre pas un document qui prouve son instruction, spécialement en matière de religion. La Compagnie favorisera chaudement les écoles spéciales, les bibliothèques, les voyages à l'étranger, les relations avec tout le monde scientifique et littéraire, national et international. Tous les membres de la Compagnie doivent savoir donner des conférences ou au moins des explications catéchistiques (p. 43). »

2. Si l'aspirant est invité à quitter la Compagnie pour quelque motif que ce soit, on lui rendra ce qu'il a remis à la Compagnie, mais il ne pourra exiger aucune espèce de compensation pour le travail qu'il aura accompli (p. 18 et 27).

3. L'acceptation des aspirants est faite par le Supérieur général (p. 17 et 28) ; mais pour devenir membre effectif, il faut, pour les prêtres, le consente

Supérieur Général en chacune des Œuvres, et ceux qui sont déjà membres effectifs renouvelleront alors leurs vœux. Le membre effectif, quelle que soit sa section, avant de prononcer ses vœux, remettra son testament, en vertu duquel il lègue à la Compagnie tout ce qu'il possède (p. 29).

Les Compagnons vivent en commun, s'obligent à la pauvreté, à la chasteté et à l'obéissance par des vœux annuels. En vertu de leur vœu de pauvreté, les Compagnons ne conservent que la nue propriété de leur apport, qui doit leur être restitué sans intérêt au cas où ils quitteraient la Compagnie. Les héritages qui éventuellement arriveraient aux Compagnons, sans relation avec la Compagnie ou avec le travail qu'ils y ont accompli, accroissent leur apport ; tout autre bien passe en propriété à la Compagnie (p. 18)[1].

Comme garantie de l'accomplissement fidèle de leur triple vœu, les Compagnons s'exercent inlassablement à la piété, à la mortification, au travail et à l'acquisition d'une solide et vaste instruction (p. 18)[2].

Les Prêtres, pour le rite et pour l'habit, adopteront le rite et les usages du clergé séculier de la ville où ils se trouvent (p. 24). Aucun habit spécial n'est prescrit pour les deux sections de laïques et de femmes (p. 18).

Pour oser entreprendre les Œuvres et pour les accomplir, les membres de la Compagnie devront renoncer absolument et pour toujours à toute chose terrestre et humaine. Ils devront chaque jour aller à Jésus dans le Saint-Sacrement pour désaltérer leurs âmes. A Jésus-Eucharistie, ils devront demander, avec la foi la plus ardente, avec insistance et confiance, les vertus que l'apostolat requiert : la vie intérieure, l'esprit de sacrifice, l'activité indomptable, la pureté de vie et d'intention, et aussi les moyens fi-

ment des prêtres du Conseil des Quinze ; pour les laïques, celui des prêtres et celui des laïques du même conseil ; pour les femmes, celui des prêtres et celui des femmes (p. 29).

1. Toute somme d'argent perçue, soit pour la célébration de la Sainte-Messe, soit pour des cours, soit pour des conférences ou des publications, enfin pour un emploi quelconque de la Compagnie ou en dehors des Œuvres, va toute entière accroître le patrimoine social. Ainsi tout don, quelle que soit l'intention avec laquelle on le reçoit, pendant qu'un compagnon est dans l'Œuvre, passé au patrimoine de la Compagnie (p. 34).

2. Les Statuts développent longuement ce qui concerne la Pauvreté (p. 33-35), la Chasteté (p. 35-37), la Mortification (p. 37-38), la Piété (p. 39-40), le Travail (p. 41-42), l'Obéissance (p. 42-43) et la Culture intellectuelle (p. 43).

nanciers suffisants pour la réalisation des grandes idées d'apostolat de la Compagnie. Ils devront être prêts même à donner leur vie pour qu'arrive le Règne de Dieu. Pour se lancer dans la vie active et sauver les âmes, ils sacrifieront même la joie désirée d'une contemplation continuelle et très douce, ainsi que le marin courageux qui se jette à l'eau, même au péril de sa vie, pour sauver les naufragés. Pour vivre dans le monde, sans être du monde, les Compagnons s'entraîneront à une vigoureuse gymnastique de volonté ; ils devront être des âmes fortement imprégnées d'un amour passionné pour Dieu, dociles à l'obéissance, qui s'aguerrissent chaque jour par de pieuses méditations, qui s'alimentent du Pain Eucharistique, prient toujours, soient infatigables dans l'action, ne doutent ni ne craignent jamais. Chaque jour enthousiastes comme s'il était le premier, chaque jour parfaitement purs et disciplinés comme s'il était le dernier. Sans jamais critiquer ni mépriser personne, ils devront pour eux-mêmes vouloir en toute chose et à tout instant le plus parfait. Ne jamais faire ce que font les autres, ne jamais faire ce que l'on a fait la veille, mais toujours faire plus et mieux; faire même plus que ce que les saints ont fait. L'âme de l'apostolat est la vie intérieure. L'action des Compagnons sera efficace quand elle sera vivifiée par la présence de Dieu en chacun d'eux, quand tous les travaux seront faits par Jésus-Christ, pour Jésus-Christ, en Jésus-Christ. Pour atteindre la perfection et le plus promptement possible, les Compagnons aboliront les demi-mesures. Non peu à peu, mais immédiatement et intégralement, ils briseront toutes les habitudes mauvaises et les tendances malsaines. On ne craindra jamais d'exagérer en piété, en zèle et en toutes les pratiques de la vertu. La Compagnie doit briller comme la ville établie sur la montagne, exposée à tous les regards. Parmi les Compagnons et dans les Œuvres tout doit être clair et franc. Que chaque Compagnon ait une vie transparente comme un cristal. Que partout et toujours, comme s'ils étaient dans une maison de verre, les Compagnons travaillent, agissent, dorment, mangent, prient, sans aucun secret, pour la plus grande gloire de Dieu (p. 10-14).

Les Prêtres détiennent dans la Compagnie les responsabilités et la charge des âmes, tant des Compagnons que de tous ceux qui viendront dans les Œuvres. Ils doivent donc brûler de zèle et être des modèles d'étude, de mortification et de piété, capables de bien

prêcher, profonds connaisseurs des esprits, équilibrés et graves, prêts à soulager, à aider d'une manière salutaire les Compagnons dans le relâchement et dans les enthousiasmes, dans les joies et dans les douleurs, désireux de les lancer toujours plus avant, vers des champs plus larges d'apostolat. Dans la prédication, ils seront brefs, pleins de vie, pratiques, joignant la solidité des arguments au feu de l'Amour de Dieu. Ils seront toujours prêts à prêcher, et la prédication leur sera facile s'ils sont des prêtres d'oraison et surtout si chaque matin ils font au moins une heure de méditation. Dans les confessions ils seront brefs et laisseront toujours aux âmes la plus grande liberté de changer de confesseur et de directeur. Paternellement sévères dans la direction spirituelle des Compagnons, ils devront être miséricordieux quand il s'agira d'accueillir les âmes qui s'adresseront à l'Œuvre. Ils se prêteront volontiers aux œuvres de ministère, même en dehors des Œuvres, spécialement au milieu de la jeunesse (p. 23-24).

Les membres laïques s'inspireront de exemples de saint Etienne, plein de grâce et de vérité, qui avait la face resplendissante comme celle d'un ange pour divulguer la parole de Dieu et pour administrer dans la première communauté chrétienne les biens mis en commun.

Les Paulines prendront exemple sur les femmes de la première Communauté chrétienne, si libérales d'hospitalité et de bonté envers l'Apôtre saint Paul, et plus près de nous sur sainte Mélanie, sainte Paule et sainte Jeanne de Chantal. Elles éviteront rigoureusement la vanité dans le vêtement et le maintien, la frivolité, les conversations prolongées et vaines, les expressions et les actes maniérés, particulièrement le désir de se faire aimer et de se faire voir (p. 25).

Les plus estimés dans la Compagnie ne seront jamais ceux qui occupent les postes les plus importants, mais bien ceux qui sont les plus saints (p. 31).

Les Compagnons doivent conserver hors de l'Œuvre les relations les plus étendues, intellectuelles, d'amitié, d'apostolat, pour ne pas s'isoler de la société, mais pour vivre avec elle en un contact continu et bienfaisant (p. 30). La Compagnie doit être au courant de toutes les actualités du domaine intellectuel, politique et même de la chronique. Renonçant aux conversations inutiles, les Compagnons s'intéresseront aux plus importants problèmes sociaux, vers

la solution desquels l'apostolat devra se diriger, aux expériences et aux événements qui fournissent des armes nouvelles et ouvrent de nouveaux champs d'activité. On ne pourra jamais faire de l'apostolat, si l'on borne ses connaissances au temps passé. La large hospitalité, qui sera la note caractéristique de la Compagnie, fournira aux Compagnons le moyen d'approcher un nombre extraordinaire de personnes ; avec elles toutes, les Compagnons devront savoir parler et s'entretenir honorablement. Il ne sera jamais défendu aux Compagnons d'assumer des charges publiques en cas de nécessité, mais à condition toutefois qu'ils restent étrangers aux partis (p. 31-33).

Il nous a paru que ces renseignements sur la Compagnie Saint-Paul, et ces extraits de ses Statuts, intéresseraient les lecteurs de la *Revue Apologétique*, en leur révélant l'âme apostolique et la parfaite adaptation à notre société moderne de ce nouvel Institut, si prodigieusement actif et si profondément surnaturel, rapide comme la foudre, et pur comme la neige : *Sicut fulgur... sicut nix.*

F. Cimetier.

Chroniques

Chronique d'Ascétique et de Mystique

Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique. Fascicule I. *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, de la Compagnie de Jésus. Edition critique par Louis Michel et Ferdinand Cavallera, I, 1630-1639. Toulouse, Editions de la Revue d'Ascétique et de Mystique, 9, rue Montplaisir, 1926.

Le P. Louis Michel, s. j. (1830-1918), eut l'initiative de cette édition des *Lettres spirituelles* du P. Surin. Pendant de longues années il en recueillit un peu partout les matériaux. A bon droit son nom est inscrit sur la première page. Il a réuni plus de six cents lettres, dont trois cents inédites. Dans son projet d'édition il les avait groupées d'après les personnes à qui elles étaient adressées. Le P. Cavallera a préféré suivre l'ordre chronologique, autant du moins que cela était possible. Ainsi on saisit mieux l'enchaînement des faits, et la succession des événements extérieurs aide à comprendre l'âme et la doctrine de l'auteur.

Le P. Michel s'était contenté de transcrire le texte qui lui paraissait le plus sûr, sans dire les motifs de son choix. En note il citait les manuscrits et imprimés qui donnaient la même lettre, sans noter les variantes. Le P. Cavallera a voulu reprendre l'étude de toutes les sources qu'il a classées avec soin ; au texte qu'il choisit il ajoute toujours les variantes principales, souvent même de très légères. Imitant les premiers éditeurs, le P. Champion tout

d'abord, le P. Michel avait cru pouvoir, mais avec une grande réserve, modifier le texte des manuscrits ou des imprimés, le P. Cavallera le reproduit avec une scrupuleuse exactitude, c'était son devoir.

Dès 1661, il fut question de réunir les lettres du P. Surin ; lui-même y avait l'œil et la main. Il écrivait à ce sujet à la Mère Buignon, religieuse de Notre-Dame à Poitiers, à Jeanne des Anges, à Mme du Houx. Différents recueils existent déjà en 1680, au moment où Henri Boudon, le saint et original archidiacre d'Evreux fait paraître *L'Homme de Dieu, en la personne du Père Jean-Joseph Surin, religieux de la Compagnie de Jésus.* Imprimés, sources manuscrites, collections particulières, lettres isolées, le P. Cavallera a tout recherché, tout classé de nouveau, s'aidant du travail du P. Michel sans jamais s'en contenter.

Plusieurs lettres de Surin, n'ont d'une lettre que l'apparence. Ce sont de véritables petits traités où l'auteur expose ses idées en spiritualité : les lettres au P. d'Attichy, la lettre au P. Lallemant, la lettre à la Mère Espérance de la Miséricorde par exemple. Le P. Cavallera l'indique d'un mot (p. XLV) ; j'aurais aimé qu'il insistât. Le P. Surin lui-même invite à faire une distinction entre les grandes lettres et les autres. Il écrit à la Mère Brugnon : « Je vous ai nommé la personne qui a la plupart des grandes » (p. XII). Par ces grandes lettres il veut sans doute désigner les traités, publiés sous forme de lettres. J'ai dit ailleurs (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1924) que le P. Louis Lallemant ignora toujours, à mon avis, celle qui lui est adressée[1].

Cinq lettres (28, 58, 63, 64, 68) sont particulièrement intéressantes. Elles traitent des effets de l'amour divin. La religieuse à qui elles furent écrites est morte en odeur de sainteté. C'était Mme Françoise Milon, de l'ordre de Fontevrault. Le Père Surin vient de commencer son apostolat ; il est pourtant déjà maître de sa doc-

1. Le P. Cavallera pense (*Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, p. 2), que je n'admets pas la rencontre de Surin et du jeune homme dans le coche de Rouen. Peut-être me suis-je mal exprimé ; j'admets parfaitement le fait de cette rencontre. Ce qui me paraît inadmissible, c'est le fait du P. Surin écrivant pareille lettre au P. Lallemant, juste au moment où il quitte son Père Instructeur et le troisième an ; ce qui me paraît encore inadmissible, ce sont les connaissances mystiques et ascétiques de ce jeune frère lai, jadis berger ou boulanger ; ses vingt ans en savent long. D'ailleurs à regarder de près on trouvera que ses idées ressemblent fort à celles du P. Surin, et il en va de même de ses dévotions. En toute bonne foi, Surin, par ses questions répétées, lui a fait dire ce qu'il voulait entendre.

trine spirituelle. Il l'exprime avec une enthousiaste jeunesse d'âme, une vie, un bonheur d'expressions qu'il ne gardera pas toujours. Le Saint Amour « sait l'art d'enchanter et il a des charmes auxquels on ne résiste point. Il prend qui bon lui semble et on n'a pas le droit de lui demander pourquoi il en use de la sorte. Car il répondrait qu'il ne doit rendre raison de sa conduite à personne, qu'il a tout pouvoir au ciel et en la terre. Et si on lui disait : pourquoi après avoir enlevé cette âme, la rendez-vous toute sauvage ? Pourquoi la faites-vous paraître comme insensée aux yeux du monde ? Il répondrait : parce que tel est mon bon plaisir ; vous n'avez rien à y voir. Je fais des conquêtes. Celle-ci s'est donnée à moi, j'en disposerai comme d'une chose qui m'appartient... Qu'on dise ce qu'on voudra : il nous importe peu que le monde approuve nos amours... L'amour divin a le droit de parler ainsi... Donnez-vous à lui volontiers... Il est sauvage, il hait le monde et ses mœurs délicates. Il voudra vous communiquer son humeur. Ses sentiments sont opposés à ceux du monde ; il voudra vous donner son esprit et renverser vos idées pour vous conformer aux siennes. Il est vêtu d'une façon étrange ; il voudra vous faire prendre ses modes. Il demeure dans un climat de feu qui consume ses habitants, il vous y emmènera... Il a été ici... S'il va chez vous, mandez-moi de ses nouvelles » (p. 123-124).

Son enthousiasme, sa facilité à tout dire, l'étonnent, j'allais dire l'effraient : « Ayons... soin que nos lettres ne tombent qu'en des mains sûres ; il y a quelquefois dans les miennes certaines expressions dont quelques esprits se pourraient scandaliser » (p. 179-180). On se rappelle les périodes obscures et embrouillées des *Fondements de la vie spirituelle*, on lira certaines pages pesantes des *Lettres spirituelles*, et l'on sera tenté de croire que les phrases alertes et vivantes que nous venons de citer ne sont pas tombées de la même plume. C'est le P. Surin qui a écrit les unes et les autres. Quand il peut s'exprimer en toute liberté et mettre à nu ses sentiments les plus intimes, la plaie d'amour qui l'a blessé, il est aisé, il est simple, il est vivant, il est lui-même. Lisons quelques lignes de la seule lettre autographe que nous possédions. Elle est adressée à Madeleine Bonnet ; avec elle comme avec la religieuse de Fontevrault, il pense tout haut : « Ayez une grande hardiesse et assurance contre le Diable ; n'envisagez point ses opérations, mais portez la vue simple et arrêtée sur le seul amour. Perdez-vous en

Amour et ne vous amusez à choses menues. Demeurez bien attachée à votre croix et passez la brièveté de cette vie sans embarras d'esprit. Rien ne fatigue tant l'esprit que de vouloir trop connaître et pénétrer les choses qui nous surviennent. Dieu vous suffit, soyez pauvre et ne perdez le temps à examiner si vous êtes bien. Dieu vous guidera par instincts et impétuosités saintes, mais votre raison ne fera que vous embrouiller ». On peut discuter, blâmer même certaines expressions et ses contemporains ne s'en sont pas privés ; mais il faut admirer la netteté et la vie de ces lignes. C'est bien la même âme qui s'exprime dans les lettres à Françoise Milon.

Dans deux Appendices intéressants ,le P. Cavallera donne des détails nouveaux et piquants sur la vie du P. Surin, et rapporte certains jugements portés dans la Compagnie, de son vivant, sur son œuvre et sa spiritualité. Ils intéresseront certainement les lecteurs de la Revue.

Né à Bordeaux, le 9 février 1600, Jean Surin — il ne prit le nom de Joseph qu'en 1634 — jeune étudiant partage ses jours de congé entre le noviciat des Jésuites dont il est l'élève, et le parloir des Carmélites qui viennent de fonder leur couvent. A l'âge de treize ans, dans leur chapelle, déjà initié à la vie spirituelle par la mère Isabelle des Anges qui a connu sainte Thérèse, il reçoit une grande grâce. « Enfant peu sage et assez peu dévot », c'est lui qui parle, il s'était assis dans un confessionnal. Notre-Seigneur qui déjà lui avait donné de grands sentiments de sa bonté, « lui fit cette après-dînée une déclaration de ses principaux attributs et les lui fit savourer ». Dès lors il eut, au témoignage d'un de ses amis, le P. Anginot une puissante inclination pour les dons et caresses divines. Il en faisait un peu trop d'estime ; et plus tard il fallut « lui condescendre et le laisser aller par un chemin non commun ». Cette indépendance spirituelle lui a été souvent reprochée.

Entré au novicat le 2 juillet 1616, il prononce ses premiers vœux le 3 juillet 1618. Il commence aussitôt ses études philosophiques à Périgueux ; malade il est envoyé, l'année suivante, à La Flèche. Il y achève sa philosophie et commence sa théologie qu'il continue à Paris ; il fait à Rouen 1629-1630 sa troisième année de probation. Il l'abrège pour raison de santé. Il eut pour père instructeur le Père Louis Lallemant. La spiritualité originale du grand

jésuite, spiritualité qui est celle des *Exercices* et de la Compagnie, mais avec des fortes tendances bérulliennes, marque profondément le Père Surin. Toute vie spirituelle demande l'intime collaboration de Dieu et de l'âme, jamais il ne sera tenté de l'oublier, mais il donne souvent à l'action divine une part trop large, au détriment de l'effort humain. On le lui reprochera trop amèrement, injustement même. Plus d'une fois les apparences au moins sont contre lui. Certaines expressions de sa lettre à Madeleine Bonnet que nous avons citées étonnent. Champion mettra une sourdine. On conçoit que le R. P. Général Mutius Vitelleschi ait exigé des explications sur sa doctrine spirituelle.

Après Rouen, le P. Surin vient à Bordeaux, 1630-1631. L'année suivante il est à Marennes. Il y reste de 1631 à 1634 ; en 1633 il est nommé ministre de la maison du troisième an que vient d'y fonder le P. Anginot. Sans tenir compte d'une santé toujours précaire, le P. Surin prêche sans discontinuer : il a besoin de parler et de parler spiritualité. Il se livre avec passion à tous les exercices de la vie intérieure, incapable de garder la mesure. « Il faut remarquer que plusieurs années avant d'aller à Loudun le Père s'était extrêmement serré par des desseins de mortification et de se tenir en la présence de Dieu, et quoiqu'il y eut en cela quelque bon zèle, il y avait aussi de grands excès dans la réserve et dans la contrainte de son esprit... S'étant trop usé par de fausses idées de récollection et mortification pour ce qu'elles accablaient la nature de qui Dieu veut maintenir les forces pour son service » (100-101). Les dures années de Loudun vont l'achever.

Les Jésuites y furent envoyés sur l'ordre du roi, ordre provoqué par Richelieu qui cède aux instances de Laubardemont. Consulté, le Révérend Père Général y aurait mis opposition. Malgré l'avis de tous les membres de son conseil, le P. Arnault Bohyre, provincial d'Aquitaine, a voulu que le P. Surin fût l'un des exorcistes. Très convaincu, très entreprenant, il est bientôt le plus en vue ; on lui confie la supérieure des Ursulines, la Mère Jeanne des Anges. Son zèle très saint, très impétueux le pousse à faire toujours plus : il s'épuise et physiquement et moralement. Il parle trop, il écrit trop, il multiplie les lettres, plusieurs des brochures publiées sur les exorcismes et la possession sont de lui. Ses idées et sa conduite prêtent à la critique des mécontents ; sa spiritualité est vivement attaquée. Elle n'est pas, assure-t-on, conforme à celle de la Com-

pagnie : l'accusation est exagérée, elle n'est pas sans fondement.

Comme tous les spirituels, Surin, pour unir l'âme à Dieu, entreprend d'abord de la vider d'elle-même, c'est-à-dire de ses passions et, en premier lieu, de l'amour-propre. Son disciple doit savoir fermer la tête et ouvrir le cœur ; retrancher les vues, les pensées, les prévoyances, les réflexions et les raisonnements qui se multiplient ; pour se résigner, se commettre à Dieu et aspirer vers Lui : « Ce sont des pratiques qui font de la peine au commencement, mais ,avec le temps, elles deviennent faciles. Vous recevrez plus de lumière en vous taisant qu'en parlant, parce que votre silence cherche Dieu » (p. 95). Cette doctrine est sûre. Il veut que l'âme s'applique à joindre ce qu'il y a de plus intérieur en elle, c'est-à-dire l'intention de plaire à Dieu, avec ce qu'il y a de plus intérieur dans ses actions, « c'est-à-dire le bien solide qui y est caché et qui tend à l'éternité ». On doit, par exemple, quand on obéit se rappeler que le supérieur tient la place de Dieu, quand on rend un service voir Jésus-Christ dans la personne que l'on oblige. « Pour devenir intérieur, il faut aller chercher par notre plus intérieure et plus profonde affection ce qu'il y a de plus pur en chaque chose, et, par cette affection nous arrêter là, et faire toutes nos actions de cette manière » (p. 93). Rien de mieux encore. Enfin Surin, sans jamais oublier la nécessité de mortifier les mouvements du cœur : la joie, la tristesse, la crainte, le désir insiste principalement sur l'abandon, la perte de nous-mêmes en Dieu « nous confiant en sa fidélité, nous appuyant entièrement sur la conduite de sa paternelle providence, en esprit d'enfants qui n'ont point d'autre soin que de plaire à leur père (p. 92).

Tout cela est très orthodoxe. Mais Surin est un impulsif. Il fonce droit et si avant dans l'idée qu'il néglige les correctifs nécessaires. « Dégagez-vous de vos parents et les oubliez ; hors les intérêts divins ne cherchez d'appui en aucun d'eux. C'est le conseil évangélique. Il ajoute : « Soyez même contente qu'ils vous abandonnent tous ; vous serez alors plus propre à être acceptée de Notre-Seigneur » (p. 95). On peut, sans doute, l'Ecriture en main, défendre cette doctrine *Si quis non odit patrem*... Mais la manière de la présenter étonne. L'Ecriture commande aussi : *Diliges proximum tuum sicut teipsum* (Mat. XIX, 19). Pas plus dans sa doctrine spirituelle, que dans la vie pratique. Surin ne peut garder la juste mesure. Il est un grand spirituel, il n'est pas un directeur tou-

jours sûrs. Il prête le flanc : les attaques n'ont pas manqué.

Dès le mois d'août 1634, avant Loudun, le T. R. P. Mutius Vitelleschi demande au P. Bohyre, provincial d'Aquitaine, des éclaircissements sur les tendances du P. Jean Surin, « peu conformes à celles de la Compagnie : « R. V. clare nos instruet de spiritu illius patris in rebus devotionis qui peregrinus dicitur neque Instituto congruens ». Même observation en 1635. Il insiste au mois de janvier 1636 près du nouveau provincial le P. Barthélemy Jacquinot. Le 15 août de la même année, il prie le P. Binet, provincial de Paris, d'obtenir du Cardinal de Richelieu la permission d'éloigner de Loudun le P. Surin, malade et *vix sui compotem*. Le même jour il avertit le provincial d'Aquitaine de cette démarche. Il regrette les brochures publiées par les exorcistes et charge le Père de la Brangelie, recteur de Poitiers, dont ils dépendent, de veiller à l'observation des règles et coutumes de la Compagnie, d'y tenir la main. Est-il certain que le P. Surin se soit dit possédé par le Verbe Incarné, comme les Ursulines étaient possédées par le démon? On l'entend chantonner, on le voit danser sans raison. Il se prétend poussé à ces extravagances par l'amour divin ! Est-ce vrai qu'il obéit mal à ses supérieurs. Le R. P. Général veut être renseigné sur ces points ; en particulier sur la méthode d'oraison et sur l'obéissance du P. Surin. Il reconnaît et loue sa vertu plus qu'ordinaire ; personne n'aura l'idée de la mettre en doute ; il croit pourtant devoir refuser d'admettre le Père à la profession solennelle : sa spiritualité est trop singulière, les accidents de Loudun trop inquiétants.

C'est seulement en juillet 1637 que le T. R. P. Mutius Vitelleschi lève la défense, le Père Surin, après avoir attendu quatre ans, fait profession le 30 août 1637, à Poitiers, entre les mains du P. Jacquinot. Il avait été nettement averti de s'attacher, comme ses frères de la Compagnie de Jésus, à la spiritualité des *Exercices*, et d'être entièrement soumis à la règle et à la direction de ses supérieurs. « Quaeso, R. V. in posterum non agendo modo sed loquendo viam regiam sectetur ». Cette voie royale c'est la voie de l'obéissance et de l'humilité, la voie battue où marchent les fils de saint Ignace. Le P. Surin avait à veiller plus sur ses paroles que sur ses actes : tous sont d'accord pour louer la pureté de ses intentions.

Après les rudes secousses des deux séjours de Loudun, il n'avait

ni la force physique, ni l'énergie morale nécessaires pour résister à une nature débordante d'activité impulsive, affaiblie par la maladie et des travaux excessifs. Pendant l'hiver de 1637, à Bordeaux, s'il faut en croire le P. Champeils qui ne l'aime guère et cherche à le prendre en faute, il s'épuise à écrire des lettres de spiritualité, à faire de la direction, à prêcher ; toutes les après-midis y passent. Il improvise, avec une abondance et une ardeur qu'il ne se connaissait pas. Persuadé que Dieu fait tout dans l'œuvre de la sanctification, et l'âme rien ou à peu près rien, il répète que l'important n'est pas d'agir, mais d'être agi. Dans sa naïveté audacieuse et téméraire, il se laisse entraîner à des exagérations et à des conseils que l'on peut expliquer ou même juger bons dans tel cas particulier, que ses adversaires n'ont pas grande peine à faire passer pour des maximes ou des démarches quiétistes. Quelques-unes de ses pénitentes cessent de méditer, de réciter le rosaire et des prières vocales, elles refusent de sacrifier à l'obéissance le temps qu'elles ont destiné à la contemplation ; elles s'en vont répétant que la sainteté n'a pas de loi : « Justo legem non esse positam » ; le P. Surin, affirment-elles, approuve leurs paroles et leurs actes. Elles le croient peut-être ; elles se trompent certainement. Elles n'ont rien compris à ses explications trop délicates pour leur esprit borné ; leur zèle étroit lui fait grand tort.

Beaucoup de Pères de la province d'Aquitaine sont très excités contre les nouvelles doctrines spirituelles ; les imprudences du trop célèbre Jean Labadie, qui laissent prévoir le scandale de demain, semblent leur donner raison. Le P. Jean de la Renaudie, père spirituel de la maison professe de Bordeaux, se plaint au T. R. P. Général du P. Surin : dans son état maladif il devrait s'abstenir de prêcher et de faire de la direction ; lors du pèlerinage d'Annecy, il a cru bon d'attendre la Mère Jeanne des Anges qui venait, elle aussi, accomplir son vœu ; on lui avait prescrit le contraire. Mais le P. Champeils surtout s'acharne contre le P. Surin. Bon théologien, médiocre religieux, mécontent de se voir mis de côté, il insiste dans un long réquisitoire contre le P. Jacquinot qu'il accuse de favoriser les doctrines mystiques des PP. Surin, Bastide et de leurs amis. Il a extrait des lettres et des discours du premier vingt propositions toutes plus ou moins quiétistes.

Il est certain que dans les lettres du P. Surin, écrites avant 1639, date du réquisitoire, lettres que nous donne le volume du P. Ca-

vallera, plusieurs textes se rapprochent parfois assez des propositions censurées par le P. Champeils. Dans la seule lettre à Madeleine Bonnet dont nous avons cité un passage important, nous lisons :

Jetez en lui tous vos soucis et ne demandez que quand il vous y attirera.

6e *proposition de Champeils :*
Eamdem (animam) non debere quidquam a Deo petere, nisi prius ei revelatum fuerit fore ut illam formet et producat in ea petitionem.

Soyez pauvre et ne perdez le temps à examiner si vous êtes bien. Exemptez vous de toutes réflexions tant sur vous que sur les choses extérieures.

19e *proposition :*
Deum *nolle* nos attendere ad ea quae in nobis aguntur, sed omnino ignorare utrum consolatione fruamur aut desolatione premamur.

Dieu vous guidera par instincts et impétuosités saintes, mais votre raison ne fera que vous embrouiller.

7e *proposition :*
Eam non debere judicare secundum ea quae videt sed secundum instinctum internum.

Les exagérations du P. Champeils sont manifestes ; mais les lignes de Surin ont besoin d'être expliquées. Elles peuvent l'être facilement, mais elles doivent l'être. Pour me tenir le plus près possible de la vérité et ne pas le charger, j'ai pris mes exemples dans la seule lettre autographe que nous ayons. Or, dès les premières années, il semble bien que des copies des lettres de Surin circulent parmi ses amis ; que valent ces copies? De plus, c'était non seulement sur les lettres, mais sur les paroles de Surin que ses dévotes s'appuyaient ; comment répétaient-elles ce qu'elles avaient entendu ? On conçoit donc que des Pères graves, meilleurs religieux, et plus charitables que Champeils se soient émus. Surin avait pour le défendre le provincial d'Aquitaine et ses conseillers, il avait contre lui ses supérieurs immédiats, le recteur de Poitiers et le recteur de Bordeaux. On comprend la prudence et les lenteurs du T. R. P. Mutius Vitelleschi. S'il était besoin

de les justifier on rappellerait la malheureuse histoire de Jean Labadie et la bruyante intervention du P. Claude Tiphaine, provincial de Champagne. Sa lettre mordante sur les exorcismes de Loudun souleva bien des tempêtes.

J'ai cru bon d'insister sur ces détails inconnus ou à peu près avant le livre du P. Cavallera. Les rapports envoyés à Rome, les hésitations du T. R. P. Général, les jugements opposés portés par les Jésuites sur les paroles et les actes du P. Surin n'enlèvent rien à son zèle, à son amour de Dieu ; ils laissent intactes sa vertu et sa bonne foi. Il suffit de lire le premier volume de ses *Lettres spirituelles* pour sentir grandir notre estime et notre vénération. Les saints, parce qu'ils sont des saints, c'est-à-dire des passionnés de la gloire de Dieu et de son règne sur les âmes, ont tendance à dépasser la mesure oserait-on dire. *Amor facit insanire.* Si un jour le P. Surin est canonisé, l'axiome sera prouvé une fois de plus.

*
* *

Saint Ignace, maître d'oraison, par Alexandre Brou, éditions Spes.

Le P. Brou a déjà écrit *La Spiritualité de Saint Ignace, l'Histoire et la Psychologie des Exercices.* Ce nouveau volume étudie, dans le solitaire de Manreze, l'homme d'oraison. L'auteur, après le P. Roothan (*De ratione meditandi*, 1847) et le P. de Maumigny (*Méthode d'oraison des Exercices de Saint Ignace*, 1917) s'efforce de pénétrer la pensée du saint. Il a lu de nombreux et sages commentaires, il essaie surtout de comprendre les Exercices.

Originale, la spiritualité du fondateur de la Compagnie de Jésus, est aussi traditionnelle. Les Bénédictins de Montserrat, les Dominicains de Manréze et de la rue Saint-Jacques qui furent ses maîtres en plein xvi^e^ siècle, étaient encore des hommes du Moyen Age ; ils en gardaient les idées et les pratiques. Le P. Brou fait donc bien de rappeler, dans son Introduction, les origines et les développements des méthodes d'oraison : dans la spiritualité chrétienne, le passé prépare l'avenir.

Déjà, aux jours de Cassien, on trouve trace d'un enseignement ascétique oral. Au XII^e^ siècle, Guigues le Chartreux distingue la lecture, la prière, la méditation et la contemplation. Il fait oraison et il enseigne à faire oraison, c'est-à-dire à méditer. Plus tard les méthodes sortent des généralités et se précisent. Elles se perdent même, au XVI^e^ siècle, dans un dédale inextricable : divisions

subdivisions, se succèdent et s'enchaînent à l'infini ; c'est un véritable casse-tête. Saint Ignace, accusé d'avoir compliqué, simplifie au contraire et popularise. Les méthodes anciennes étaient des traités à lire, les siennes sont un exercice à faire. Son œuvre est le point d'arrivée des efforts du Moyen-Age, c'est aussi le point de départ du mouvement contemporain. Louis de Grenade, saint François de Sales, Bona, M. Olier, le Père Joseph, saint Jean Baptiste de la Salle, s'inspireront plus ou moins des *Exercices*, qu'ils continueront, même en les modifiant.

Son introduction terminée (XIII-XXII), le P. Brou étudie dans une première partie : *L'oraison en général*. Avant de demander à saint Ignace ce qu'il en pense, il essaie de savoir comment il la fait. Les expériences mystiques de Manrèze sont rappelées : visions angéliques, visions diaboliques. Dès le début le saint éprouve une facilité extrême à se rendre présents les faits évangéliques ; très vite il entre dans une oraison pacifiante qui fait moins travailler l'esprit et ne fatigue pas le corps ; ce sont ensuite les grandes visites divines, quotidiennes, dont parlent Ribadeneira, Nadal, Olivier Manare, Lainez, Gonçalvez da Camara, et que nous connaissons aussi par quelques pages du journal intime miraculeusement échappées au feu. Saint Ignace est un grand contemplatif.

Les *Exercices* donnent sa pensée sur l'oraison ; mais nous la comprenons mieux, grâce aux *Constitutions* et aux enseignements des premiers disciples : François-Xavier, François de Borgia, Pierre Lefebvre, Pierre Canisius. Le grand maître de l'Oraison est l'Esprit-Saint. Il est pour aider son action des industries, des méthodes ; avant tout il faut suivre sa direction divine, elle peut se passer de méthodes.

Dans la pensée de saint Ignace la vie d'oraison doit féconder la vie apostolique et la vie apostolique nourrir la vie d'oraison. Sans imposer de longues prières, le saint demande une prière continuelle. Ses disciples doivent chercher Dieu en tout et garder avec lui une familiarité aussi intime dans leur vie que dans leur oraison. Saint Paul ne demandait pas autre chose : « Faites tout pour la gloire de Dieu » (Col. 10, 31).

L'oraison par excellence c'est l'exercice continuel de la présence de Dieu. Saint Ignace rappelle, dans la troisième addition, qu'il faut « élever en haut notre esprit, et considérer comment Dieu nous regarde »... On peut aussi, par l'imagination, voir Notre-Seigneur :

le nouveau-né de la crèche, l'adolescent de Nazareth, le thaumaturge des campagnes de la Judée et de la Galilée, le martyre du Golgotha, le ressuscité de Pâques. Dans la contemplation, pour obtenir l amour divin, le saint rappelle que Dieu habite dans toutes les créatures ; par lui elles sont, elles vivent, elles sentent, elles raisonnent ; par la grâce nous demeurons en Lui et Il est en nous.

Il ne traite pas *ex professo* des Oraisons mystiques, il y fait de précieuses mais rares allusions. Dieu, d'ordinaire, n'y élève l'âme qu'après une longue préparation : il n'en est pas de meilleure que d'apprendre à se vaincre et à régler sa vie, les *Exercices* nous l'enseignent.

Dans la seconde partie de son ouvrage le R. P. Brou étudie les *Préparations* à l'oraison. Saint Ignace exige de l'âme qui traite avec Dieu une grande générosité (5e annotation) ; elle doit s'offrir tout entière au divin vouloir. Il n'est pas de générosité, il n'est pas de véritable oraison sans mortification. Le P. Gonçalvez da Camara disait, parlant d'un religieux fervent : « C'est un homme d'oraison », Ignace corrigea : « C'est un homme très mortifié ». Dompter ses passions, être indifférent ,c'est mortifier son âme ; la 10e addition donne des conseils énergiques et discrets sur les jeûnes, veilles, disciplines, qui mortifient le corps. Généreuse, pénitente, l'âme pourra vivre pure, dégagée des affections de la terre. Sans détachement pas de véritable oraison, parce que sans détachement pas d'union à Dieu.

La 20e annotation prescrit le recueillement. Pour l'atteindre elle recommande l'éloignement des amis, des connaissances, des affaires ; plus l'âme vit seule, isolée, plus elle s'approche de son Créateur et Seigneur. Les moyens de s'isoler varient ; l'isolement est nécessaire. Les additions 1, 2, 7, 8, 9 donnent de judicieux et énergiques conseils.

Par la générosité, la mortification, le recueillement, nous préparons de loin notre prière, la préparation immédiate consiste à nous mettre en présence de Dieu, à nous humilier, à demander la grâce. Saint Ignace nous invite à considérer l'espace d'un *Pater noster* le regard divin fixé sur nous. Dieu est là : il me voit. Je m'incline devant cette auguste présence dans un acte d'humilité. Un élan énergique de la volonté consacre alors au service et à la louange de la divine Majesté tous les instants de l'heure qui va suivre. Saint Ignace tient à faire pénétrer jusqu'à la moelle de nos

os l'idée de notre dépendance ; il l'inculque de toutes les façons, son disciple ne doit jamais oublier que Dieu est le maître.

Cette préparation immédiate qu'il nomme « oraison préparatoire » ne suffit pas, il ajoute deux ou trois préludes suivant les circonstances : bref rappel du sujet, effort pour fixer l'imagination, demande de la grâce à obtenir. Ces nouveaux temps d'arrêt ont été très critiqués. Ils sont naturels, ils sont à leur place. Ils doivent être courts. Qu'on lise les pages 113-129 et on verra comme il est facile de justifier même le plus attaqué : la *Composition du lieu*. C'est à des hommes et non à des anges que l'auteur des *Exercices spirituels* apprend à méditer. Si personne n'en doute, quelques-uns n'ont-ils pas semblé parfois l'oublier !

La méthode d'oraison selon les trois puissances de l'âme est la première que saint Ignace propose à son retraitant : ces trois puissances ou facultés sont la mémoire, l'intelligence et la volonté. On peut discuter cette classification et dire avec saint Thomas que la mémoire n'est qu'une forme de l'intelligence. Le solitaire de Manreze ne parle pas en philosophe, il adopte simplement une manière de s'exprimer commune aux auteurs ascétiques qui l'ont précédé. Saint Augustin et saint Bernard l'ont employée, voilà qui suffirait à la justifier s'il en était besoin. Méditer c'est se rappeler, donc faire agir la mémoire ; réfléchir, donc faire agir l'intelligence : vouloir, donc faire agir la volonté. Il est impossible de ne pas penser comme saint Ignace, même si l'on parle autrement.

Dans toute méditation, la part prépondérante est celle de la volonté. On médite pour sentir et goûter les vérités et les faits de la foi ; c'est-à-dire pour les faire pénétrer par la réflexion jusqu'à l'intime de l'âme. Ils y entrent baignés de lumière naturelle et surnaturelle ; la réflexion et la grâce les font nôtres. Ils deviennent, sous cette double influence, comme une portion de notre substance intellectuelle. A leur contact la volonté s'émeut. Elle monte vers Dieu et les choses de Dieu : elle aspire aux vertus qui peuvent l'en rapprocher : foi, espérance, charité, adoration, confiance, contrition, louange, reconnaissance, etc.. Les désirs, les affections se précisent, s'incarnent dans des résolutions. « Le fruit principal de l'oraison, dit saint Vincent de Paul, consiste à se bien résoudre, mais à résoudre fortement, à bien fonder ses résolutions, s'en bien convaincre, se bien préparer à les exécuter, et prévoir les obstacles pour les surmonter » (p. 143-144). Saint Ignace pense

ainsi. Parfois il indique le fruit à retirer de l'oraison, parfois il écrit simplement : Je m'efforcerai de tirer quelque profit : *capere aliquem fructum*, la simple résolution par exemple d'accomplir la volonté de Dieu.

Les réflexions, les affections sont interrompues par des instants de prière proprement dite ; saint Ignace les appelle des colloques : entretiens d'ami avec son ami, de serviteur avec son maître. On interroge, on demande conseil, on s'accuse, on ouvre son âme dans la confiance et l'amour. La méditation se termine toujours par un colloque et cela convient ; mais il est excellent aussi de l'interrompre, quand on s'y sent porté, pour s'entretenir familièrement avec Dieu, Marie ou les saints. Plusieurs colloques de saint Ignace sont célèbres : celui du troisième Exercice de première semaine, celui du Règne, celui des deux Etendards, celui de la contemplation *ad Amorem*. Quelquefois, pour la faire monter plus sûrement jusqu'à la Très Sainte Trinité il confie sa prière à Marie et à Jésus. Il aime à conseiller aux autres cette pratique qui était la sienne : « Je priais la Mère de m'aider avec son Fils auprès du Père ; je priais le Fils d'intercéder avec sa Mère » (p. 147).

Saint Ignace, comme tout penseur, aime simplifier, unifier : les idées d'abord. Chaque journée de retraite se partage entre cinq méditations : deux sur des sujets nouveaux, deux qui sont une reprise des mêmes sujets, la cinquième y applique les sens spirituels de l'âme. Par les deux répétitions l'idée essentielle se dégage peu à peu des idées multiples, les affections naissantes grandissent en s'unifiant ; le sujet resserré se laisse plus aisément pénétrer. Une idée dans chaque journée, une idée dans toute la retraite. Purifié par la confession, les larmes, la crainte, le repentir, le retraitant s'attache à comprendre, aimer, imiter la vie d'humilité et de souffrances choisie par Notre-Seigneur ; il refait le chemin de la croix qui conduit au sépulcre glorieux. Tous les actes du Rédempteur, il le comprend de mieux en mieux, sont des actes d'amour : *Dilexit me et tradidit semetipsum pro me* (Galat., II, 20), il doit donc désormais, lui aussi, vivre d'amour, agir par amour. C'est la dernière idée, la dernière leçon de saint Ignace dans la *Contemplation pour obtenir l'amour divin ;* celle qu'il faut emporter précieusement. Elle fera l'unité de l'âme, l'unité de la vie.

Simplification des idées et aussi simplification des méthodes. Après la méthode des trois puissances de l'âme où l'intelligence et

le raisonnement ont la plus large part, l'auteur des Exercices invite son retraitant à contempler la vie et les mystères de Notre Seigneur Jésus-Christ. Contempler c'est encore raisonner, c'est surtout regarder d'une vue affectueuse et prolongée les personnes et leurs actes, les lieux où elles sont ; c'est entendre leurs paroles ; c'est par dessus tout savourer les sentiments et les âmes. Dans ce travail l'imagination a, sans doute, sa part qui varie avec les personnes, mais qui ne doit jamais être la principale. Saint François de Sales recommandait à sainte Jeanne de Chantal d'y aller « sobrement, simplement, courtement... Il ne faut ni s'y amuser, ni la du tout mépriser. Il ne faut ni trop particulariser comme serait de penser la couleur des cheveux de Notre-Dame, la forme de son visage, et choses semblables ; mais simplement en gros que vous la voyez soupirant après son Fils, et choses semblables, et cela brièvement » (p. 173).

L'importance plus large donnée à l'imagination et à la sensibilité dans la contemplation, diminue la part de l'intelligence ; elle est encore simplifiée dans l'application des sens. Voir les personnes, entendre ce qu'elles disent ou peuvent dire, goûter l'infinie suavité de leur présence, baiser les lieux où elles sont c'est notre sensibilité et notre cœur qui nous y poussent. L'intelligence, l'imagination elle-même n'ont pas à se donner carrière, leur action ne doit tendre qu'à porter la volonté à aimer, et à retirer de leur travail quelque fruit de dévotion : *aliquem fructum capere. Ut magis ipsum amem, eumque magis sequar.* Il est dit du P. Nadal : « Il lisait l'Ecriture, et rien qu'à considérer les faits, il nourrissait son amour. Pas de réflexions : un simple regard prolongé sur ce qui est écrit, comme si l'on était présent... Cette méthode est très simple. On la peut employer même quand l'intelligence a quelque difficulté à travailler, même étant malade » (p. 173).

L'application des sens peut mener très droit et très vite au seuil de la contemplation qui est une amoureuse simple et permanente attention à Dieu et aux choses de Dieu. Elle prépare l'oraison mystique autant qu'elle peut être préparée. Le Père Surin l'appelle « un petit essai de contemplation » (*Dial. spir.*, l. II, c. 2).

Après avoir dit quelques mots de l'examen particulier, un véritable petit exercice de prière mentale, et brièvement étudié les trois manières de prier proposées par saint Ignace, le Père Brou, dans une quatrième partie, énumère quelques enseignements com-

plémentaires de saint Ignace sur l'attitude à garder pendant l'oraison, sur l'examen de l'oraison, sur les notes à prendre ; enfin il explique brièvement les *Règles du discernement des esprits* qu'il complète par l'étude des lettres à la sœur Regadella. Il a eu raison d'éviter toute polémique ; exposer sainement la doctrine ascétique de l'auteur des Exercices, est la meilleure défense qu'on en puisse faire. C'est un exercice un peu puéril de comparer école à école ; les chemins sont divers qui conduisent à la sainteté. Marchant par celui qu'a tracé l'ascète de Manrèze on peut aller et on a été très loin et très haut ; il faut remercier le P. Brou de nous l'avoir montré dans une belle lumière avec l'autorité du travailleur qui sait et la piété du fils qui aime.

*
* *

Mystiques anglais. *Le nuage de l'Inconnaissance et les épîtres qui s'y rattachent*, par un anonyme anglais du XIV^e^ siècle, traduits par D. M. Nœttinger, moine de Solesmes. Mame et Fils.

Ce volume contient, outre le *Nuage de l'Inconnaissance*, une *Epître sur la prière*, une *Epître sur la discrétion*, un *Traité sur le discernement des Esprits*, une *Epître de la direction intime*. La traduction est excellente et des notes précieuses éclairent les passages obscurs. Une longue et érudite préface présente l'auteur et son temps. Contemporain de Suso et de Tauler, ce prêtre inconnu aurait eu pour disciple W. Hilton qui a écrit la *Scala perfectionnis* publiée dans la série : *Mystiques anglais*. Très versé dans les *Mystères* de la vie ascétique et mystique, l'auteur nous avertit que son ouvrage ne convient absolument pas à ceux qui négligent la vie contemplative, satisfaits de la vie active (p. 63).

Le *Nuage de l'Inconnaissance* remplit plus de la moitié du volume ; on peut le diviser en trois parties : *Ce que doit faire un contemplatif* (ch. I-XXVI) ; *Comment il doit le faire* (ch. XXVI-XLIV) ; *Illusions à éviter* (ch. XLV-LXXV). Le plan est très souple : c'est une causerie, pleine d'humour ici et là, très familière et d'une lecture facile.

Quelques titres sont trompeurs : *Ci commence un traité de dévotion sur le discernement des esprits, très nécessaire à ceux qui s'adonnent à la vie intérieure*. Les quinze pages du traité sont un simple résumé de deux sermons de saint Bernard avec quelques re-

marques de l'auteur (Cf. *Sermones de diversis*, Serm. XXIII et XXIV P. L., t. CLXXXIII, col. 600-603).

D. M. Nœttinger paraît beaucoup tenir à faire de l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance*, un thomiste. Est-ce bien nécessaire ? Est-ce bien exact ? : « La grâce, qui l'a réformée, a rendu notre âme capable de saisir pleinement par l'amour Celui qui est insaisissable à toute faculté intellectuelle soit angélique, soit humaine », p. 75. Voilà qui est très significatif et la note de dom Nœttinger n'y changera rien. D'ailleurs le XIV^e^ siècle ne fut pas précisément un siècle thomiste. Cette petite chicane laisse intact le mérite du traducteur qui nous a donné un bon travail, très utile à l'étude de la mystique au XIV^e^ siècle, très bon aux âmes qui cherchent Dieu, d'une saine et profonde piété.

Pour en finir avec la critique je ne suis pas convaincu que la doctrine spirituelle de Denys soit celle de saint Augustin, de saint Grégoire de Nazianze, de Clément d'Alexandrie et de saint Grégoire de Nysse. Celle de toute l'Eglise.

Le *Nuage de l'Inconnaissance* débute par un Prologue que termine cet *Envoi* : « Ami en Dieu et dans la vie spirituelle, je te prie et te conjure de considérer attentivement ce en quoi consiste ta vocation et à quoi elle tend. Remercie Dieu du fond du cœur, afin que sa grâce t'aide à demeurer ferme dans l'état, le degré et la forme de vie que tu as embrassée, pour résister aux attaques sournoises de tes ennemis corporels et spirituels. Ainsi gagneras-tu la couronne éternelle. Amen ». Apostolique désir, puisse-t-il se réaliser aujourd'hui et toujours.

*
* *

Eucharistie et Sacré-Cœur, étude comparative de théologie et d'histoire par L. Garriguet, ancien Supérieur de Grand Séminaire. Paris, Téqui, 1926.

L. Garriguet, ancien supérieur de Grand Séminaire : Les deux grandes dévotions de l'heure présente, Paris, Téqui, 1926.

En publiant le second de ces deux ouvrages, M. L. Garriguet a voulu extraire la moelle et condenser la doctrine du premier. Il le rendait ainsi plus accessible, il mettait à la portée de toutes les âmes pieuses, ce qu'il avait écrit pour les chrétiens plus instruits.

La dévotion à la Sainte Eucharistie et la dévotion au Cœur de

Jésus sont les deux grandes dévotions modernes. Les fidèles sont habitués à voir en elles « deux dévotions sœurs, étroitement unies, vivant de la même vie... se complétant et possédant l'une et l'autre une vertu particulière pour raviver dans les âmes les flammes du divin amour ». Elles ont encore, elles ont eu toujours les mêmes adversaires et les mêmes défenseurs. « Tu communieras », disait Jésus à sainte Marguerite-Marie ; la fête du Sacré-Cœur devait réparer les outrages et les froideurs des mauvais chrétiens envers le Dieu de l'Eucharistie.

Il est donc bien naturel de les étudier à la fois dans leur doctrine et dans leur histoire. On peut estimer que le sujet est vaste et mérite plus d'un juste volume. M. Garriguet pense ainsi ; il ne vise pas à « composer un traité de haute science » ; c'est un simple résumé ; une docte catéchèse qu'éclairent de larges aperçus historiques.

Les volumes sont intéressants, un peu secs, le second surtout, dans leur brièveté ; j'aurais aimé plus de chaleur et de vie ; il s'agit des deux plus belles manifestations de l'amour ! La doctrine est exacte, l'histoire aussi, mais bien incomplète, trop incomplète.

Une simple remarque à propos de la *Foi à mettre dans la grande promesse*. Je n'ai pas besoin de rappeler aux lecteurs de cette Revue qu'il s'agit de la promesse faite à ceux qui, neuf fois de suite, auront communié le premier vendredi du mois : ils ne mourront pas dans la disgrâce de N.-S., ni sans recevoir leurs sacrements. Sainte Marguerite-Marie, pense M. Garriguet, ne semble pas y avoir attaché une grande importance, c'est exact ; elle ne pousse personne à cette pratique, c'est encore exact. Il n'est pas moins exact que, simple révélation particulière, cette promesse ne saurait avoir une certitude absolue.

On s'expose en la prenant à la lettre à des difficultés graves et nombreuses. « Pourtant, ajoute le sage auteur, comme nous avons les raisons les plus solides de croire à sa mission surnaturelle (de sainte Marguerite-Marie), son témoignage est bien capable d'impressionner » (*Les deux grandes dévotions*, p. 163). M. Garriguet ne m'en voudra certainement pas d'écrire que le témoignage de sainte Marguerite-Marie l'impressionne trop ou pas assez. Il est, ou il n'est pas. Elle s'est trompée ou elle ne s'est pas trompée. On ne peut prouver ni l'un ni l'autre, mais c'est l'un ou l'autre.

Au lieu d'insister sur un détail où les avis restent libres, j'aime

mieux recommander les deux volumes et souhaiter qu'ils amènent non pas quelques âmes, mais beaucoup d'âmes « à aimer davantage et à recevoir plus fréquemment Celui qui a dit : Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes[1]... Prenez et mangez-en tous ».

*
* *

Félix Anizan, prêtre. *Le centre du plan divin.* Paris, Lethielleux.

Le centre du plan divin, c'est le Sacré-Cœur. Pour justifier son idée, M. Anizan s'appuie sur deux tableaux franciscains de la première moitié du XVII[e] siècle, une estampe de 1625, un marbre astronomique du XVII[e] siècle, sur de multiples témoignages des deux derniers siècles ou contemporains, sur les révélations de sainte Gertrude et sur celles de sainte Marguerite-Marie. Il estime que telle est aussi la pensée de l'Eglise, les documents liturgiques lui paraissent le prouver. Il ne m'a pas convaincu.

Jésus est certainement le centre du plan divin. Pour dire que le Sacré-Cœur est le centre du plan divin il faut que Jésus et Sacré-Cœur soient synonymes. Cela n'est pas. Les deux noms désignent la même personne, ils ne la désignent pas de la même manière. Jésus c'est le Fils de Dieu et le Fils de Marie, le Sauveur et le Rédempteur du monde, dans toute la richesse de sa double nature humaine et divine. Quand l'ange Gabriel vient demander le consentement de la Mère virginale, il lui dit : *Ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen ejus Jesum* (Luc, I, 30). Au moment de la révélation du plan divin Celui qui doit le réaliser est appelé par son nom Jésus ; le Centre du plan divin c'est donc Jésus.

Centre du plan divin Jésus le réalise par des actes qui peuvent être considérés comme des actes d'amour : amour pour son Père, amour pour les hommes ; ses actes battent dans son cœur de chair qui en est le glorieux symbole. Or, le Sacré-Cœur c'est Jésus dont l'amour est symbolisé par le Cœur de chair. Les actes de Jésus, centre du plan divin sont donc des actes du Sacré-Cœur si nous les considérons comme des actes d'amour. Mais ils peuvent être aussi envisagés comme des actes de réparation, de rédemption, de prière, d'adoration... Sous ces divers aspects ils restent des actes

1. Ces paroles sont extraites du livre des Proverbes, VIII, 31. Notre-Seigneur ne les a peut-être jamais prononcées, mais toujours il a eu l'idée qu'elles expriment.

de Jésus, ils ne sont plus des actes du Sacré-Cœur. Les deux noms expriment donc deux aspects différents de la même personne ; ils ne sont pas synonymes. Le Sacré-Cœur c'est toujours Jésus, Jésus ce n'est pas toujours le Sacré-Cœur. Jésus, c'est le Fils de Dieu et de Marie dans la plénitude de sa double nature, le Sacré-Cœur c'est le Fils de Dieu et de Marie envisagé dans son amour seulement. Le dernier nom restreint la richesse du premier.

Une heure viendra-t-elle où pleinement synonymes les deux noms pourront se prendre indifféremment l'un pour l'autre ? L'usage, maître souverain,

Quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi, pourra-t-il accomplir ce miracle ? Les idées sont différentes, les mots le seront toujours. Dieu lui-même a voulu donner à son Fils le nom de Jésus, aucun autre ne saurait mieux le nommer.

Il faut ajouter que si le Centre du Plan divin était Jésus nécessairement envisagé comme Sacré-Cœur, les chrétiens et les plus illustres théologiens l'auraient ignoré pendant plus de dix siècles : ce qui ne laisse pas de surprendre.

Si l'on veut bien oublier cette confusion d'idées, on trouvera dans le livre de M. Anizan un grand nombre de textes fort beaux et d'excellentes pensées. L'auteur aime le Cœur de Jésus et le fait aimer. « Il m'eût été très doux de Le chanter, écrit-il. Et c'est là ce que d'abord j'avais rêvé de faire.

« Pour quels motifs, il n'importe ; mais j'ai cru devoir argumenter. Ce n'est pas sans effort que le plectre se transforme en compas. » Peut-être la première idée de M. Anizan était-elle la bonne.

***

Emile Baumann : *Trois villes saintes* : Ars-en-Dombes, Saint-Jacques-de-Compostelle, le Mont Saint-Michel. Heures d'été au Mont Saint-Michel. Editions Publiroc, 53, rue Thiers, Marseille.

M. Emile Baumann n'aime pas les Préfaces : il les estime vanité ; doute de soi ou de ses lecteurs. Il a raison ; pas tout à fait néanmoins puisqu'il a pris la peine d'écrire une Préface à ses *Trois villes saintes* : Ars, Compostelle, le Mont Saint-Michel. Il est permis, en effet, de ne pas voir, au premier coup d'œil, le lien qui unit ces trois noms, l'ordre qui les enchaîne. Lien et ordre tiennent à des motifs tout personnels. L'auteur veut bien nous les exposer et nous

y gagnons de connaître quelques traits de sa vie fort intéressants.

Résumer un ouvrage est toujours une lourde tâche, il est impossible de résumer les trois pèlerinages faits par M. E. Baumann aux *Trois villes saintes*. J'aime mieux engager le lecteurs français et chrétien à les lire et à y chercher un noble et pur aliment de sa foi et de son patriotisme ; les pages vivantes s'éclairent de tableaux et brûlent de sentiments qui seront la fête de son cœur et la joie de ses yeux. Je ne crois pas que l'auteur ait jamais mieux écrit, ni plus chrétiennement. « Faites ma pensée plus nette et plus humble, demande-t-il à saint Jacques ; que si j'écris ma plume appuie comme la pointe d'un burin sur une lame de bronze pour graver à chaque ligne le nom du Dieu vivant. Que je veuille sa gloire et non la mienne » (p. 115). Le Dieu vivant a entendu cette prière, il l'a exaucée. Chez plusieurs, ce livre excitera un désir de résurrection, chez beaucoup un surcroît de ferveur.

A. Hamon.

Chronique littéraire

Poésie. — Jean-Paul Tersanne. *Inquiétudes.* — Thérèse-Marie de Cours. *Entre chair et Croix.* — Un livre sur Claudel : Frédéric Lefèvre. *Les Sources, de Paul Claudel.*
Apologétique. — Maurice Brillant. *Quelques sacristains de la chapelle laïque.*

La presse réputée informée, même celle qui se targue de renseigner le public lettré au sujet de tout ce qui paraît d'intéressant et d'important, n'a pas soufflé mot d'un livre de poèmes intitulé *Inquiétudes*, et qu'a signé Jean-Paul Tersanne. Ce recueil n'a fait aucun bruit. Nul public ne s'en émeut. On l'ignore, comme on ignora naguère Louis Mercier. Le boulevard n'est pas pour lui : il est si peu parisien. Son auteur est à deux cents lieues des cercles où le snobisme couve de sa capricieuse sollicitude les renommées bonnes à lancer. Directeur d'un établissement d'enseignement quelque part dans notre Midi, il a écrit ces poèmes quand il en a eu le temps, mais avec amour, en artiste à qui sans doute suffit, comme au flûtiste de Cicéron, le suffrage d'un petit nombre de délicats : *Mihi cane et Musis.*

Le silence, à son endroit, de cette vieille bavarde de Renommée, pour cette fois muette, est un des scandales du moment. Pour ce qui nous concerne, tâchons de le rompre. Tant pis si l'on ne nous fait pas écho !

Le recueil de Jean-Paul Tersanne s'intitule *Inquiétudes.* Le poète lui-même en a expliqué le sujet en quelques lignes d'introduction que voici :

> Il est des hommes qui rassasient leur estomac d'un morceau de pain, leur œil d'une image, leur cœur d'un chant, d'un sourire, d'un parfum.

Pauvres choses !...

La sainte inquiétude de ceux qui pensent et qui aiment, le sens du mystère que tout être porte en soi, ne peuvent se satisfaire d'aucune nourriture terrestre.

Ce que nous cherchons, ce que nous voulons : le soleil lumineux, chaud, vivifiant, que toute notre âme attend, guette dans la nuit, où donc le découvrir?

C'est ce que je vais essayer de dire.

Inquiétudes. Ce titre peut-être vous trouble. Vous vous rappelez, à son occasion, la désolation romantique, et vous avez peur qu'il ne prélude à quelque chose de semblable au lamento perpétuel des éperdus de 1830. Vous vous rappelez aussi, en en articulant les syllabes, les quatre poèmes de Baudelaire intitulés *Spleen*, ou ceux, du reste assez baudelairiens, du jeune Paul Bourget, qui portent même titre. Vous redoutez le grêle geignement de la romance symboliste :

Les sanglots longs
Des violons
De l'automne...

N'ayez crainte. Rien de tel ne vous est présenté ici. D'ailleurs la bévue des romantiques fut, non pas de trembler en face des problèmes que posait devant eux l'univers, mais de n'avoir pas tenté de conclure à leur sujet. Ils furent de ces étourdis dont Pascal cite l'absurde langage : « Comme je ne sais d'où je viens, aussi je ne sais où je vais, et je sais seulement qu'en sortant de ce monde je tombe pour jamais dans le néant ou dans les mains d'un Dieu irrité sans savoir à laquelle de ces deux conditions je dois être éternellement en partage. Voilà mon état plein de faiblesse et d'incertitude, et de tout cela je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à chercher ce qui doit m'arriver. »

Jean-Paul Tersanne n'a pas pu rester dans cet état d'équilibre mental instable. Il n'a eu garde, en tout cas, d'éterniser sa transe. Il n'a pas péché contre la lumière. Patiemment il l'a cherchée, l'appelant du sein des ténèbres à grands cris :

Seigneur, a-t-il demandé un jour avec la plus passionnée insistance,

Seigneur, exaspérez l'angoisse de mon âme,
Car c'est vers vous que crie en naissant mon désir ;

Alarmez ces vivants qui rient et vont mourir,
Pour que leur pâle effroi vers vous se tourne et clame;

Risquant sur l'infini mon anxieuse plainte,

Je vais mains en avant dans notre monde étroit.
A tâtons dans le noir je me heurte aux parois.
Seigneur, viens rallumer ma pauvre lampe éteinte.

Comme d'autres, le silence des espaces infinis l'a d'abord effrayé. Mais ensuite, il a prêté l'oreille aux bruits éventuels de l'étendue, guettant le possible appel de l'autre rive. Il ne s'en est pas tenu, lui, à la question, si longtemps demeurée sans réponse, adressée par l'exquis désemparé de 1820 :

Doux reflet d'un globe de flamme,
Charmant rayon que me veux-tu?
Viens-tu dans mon sein abattu
Porter la lumière à mon âme?...

Une secrète intelligence
S'adresse-t-elle aux malheureux?
Viens-tu la nuit briller sur eux
Comme un rayon de l'espérance?...

Viens-tu dévoiler l'avenir
Au cœur fatigué qui t'implore?
Rayon divin, es-tu l'aurore
Du jour qui ne doit pas finir?

Dans la pensée de Jean-Paul Tersanne une plus vive lumière s'est faite. Le bord convoité lui est apparu. Alors il a cinglé tout droit vers lui, comme un sage voyageur que la pensée d'atterrir enchante bien plus que le long et paresseux plaisir d'errer :

J'ai trop longtemps vogué dans l'angoisse et l'effroi
Et parcouru sans fin la mouvante avenue:
Toujours montait au ciel quelque étoile inconnue
Illuminant des nuits nouvelles devant moi.

Sur les confins du monde où mon œil s'évertue.
Il n'est plus de pilote, ô Dieu, si ce n'est toi.

Voilà l'aboutissement logique de ce livre, sa pensée dominante et sa pensée dernière. Voilà aussi son rythme, sa large musique qui s'écoule avec de beaux méandres, sans heurt, sans ce brusque arrêt terminal qui rend parfois si peu supportables, la scansion martelée

de tels poètes, même éprouvés, mais que le métier enchaîne et dont les ailes et le souffle sont courts : Boileau quelquefois, par exemple, et presque toujours le très décrépit Béranger. Jean-Paul Tersanne a la marque des vrais poètes : j'entends la cadence dégagée, la libre allure, et le secret de la sûre et souple arabesque qui lie harmonieusement tous les éléments composant une strophe, du premier mot jusqu'au dernier :

Dans l'immobile espace où les mondes cheminent,
Essaimant leurs lueurs sur l'éternelle nuit,
L'univers fasciné par le vide poursuit
Un destin sinueux que nul œil ne devine.

Et, pendant que traçant leur orbite éperdue
Les mondes ponctuels au fond du firmament
Tournent, depuis toujours, silencieusement,
Voici qu'un long frisson glisse sur l'étendue.

Voilà la note. Elle est décisive. L'ayant entendue une seule fois, on sait d'emblée à qui l'on a affaire. Le simple amateur ne réalise pas cette musique ample et savante. Pour y atteindre il faut le don, et à un degré rare. Jean-Paul Tersanne est un des très bons poètes d'aujourd'hui. Je supplie mes lecteurs catholiques de m'en croire et de le dire. Qu'ils daignent seulement faire chanter à leurs oreilles les quelques strophes que je cite en cette chronique : je suis bien sûr qu'ils concluront comme moi.

Je recommande particulièrement à quiconque aurait déjà lu *le Miroir de Jésus*, d'Henri Géon et *les Mystères joyeux* de Louis Mercier, de lire aussi dans ce même recueil les quelques pages intitulées *Rosaire*. Ces pages ne font certes pâlir ni celles de Mercier, ni celles de Ghéon. C'est beaucoup, pour sûr, qu'elles n'en soient pas indignes.

* * *

On m'avait dit force bien d'un autre recueil de poèmes chrétiens intitulé *Entre chair et Croix*. Après en avoir feuilleté rondement quelques pages, j'avais eu pour mon compte la même heureuse impression. Le sentiment y était vif, la foi ardente, l'originalité manifeste.

Une lecture attentive est moins favorable à ce livre. Non pas,

certes, que de nobles choses ne s'y rencontrent, comme ce poème inégal, mais parfois beau : *Instruis-moi, mon Jésus...*

Instruis-moi, mon Jésus, de tes lèvres divines,
Car un immense Amour seul peut bien enseigner...

Combien, mon doux Jésus, de pauvres chairs aveugles
Et d'esprits et de cœurs qui ne savent s'ouvrir
C'est par Toi, par Toi seul que l'âme peut grandir.
Mais le Veau d'or poussif auprès de l'âme meugle
Et l'homme, près de lui, n'a qu'un immense ennui...

Mais ici, sauf exceptions, le métier est fort négligé. Il n'y a cependant pas de verve naturelle qui tienne : poésie, pour une bonne part, c'est musique, et trois cents vers, au moins, au cours de ces pages, offensent mon oreille : *ouïr* est un disyllabe et non un monosyllabe. Dans *science*, *scien* n'est pas une diphtongue, mais constitue deux syllabes. Le substantif *pieu* est monosyllabique, mais l'adjectif *pieux*, non pas. *Confiant* renferme trois syllabes et ne se prononce pas *confyan* ; pas plus qu'*asphyxier* ne se prononce *asphyxyer*.

Tout ce recueil est abîmé par de telles fautes dont la moins susceptible des oreilles est choquée.

Dommage !

Je vois ici d'appréciables promesses, mais une facilité dangereuse, que d'emblée il faut contraindre, et une technique trop souvent défaillante.

* * *

Celle de Paul Claudel, comme on sait, a ses caprices. Du moins ne se targue-t-elle point d'être malherbienne. Elle est à laisser ou à prendre, comme on veut. En tout cas, ce n'est pas faute de connaître la métrique classique que Claudel pratique un mode de versification si peu conforme à nos habitudes. Nous possédons de lui de probes et beaux alexandrins qui enchantent.

O jour ! ayant senti, comme l'eau sur la tête,
Le désir d'être seul pour connaître les pleurs,
Je marchais en riant par le jardin en fête,
Laissant derrière moi les arbres et les fleurs.

Et de derrière moi, des profondeurs soufflantes,

Comme j'allais, clignant des yeux, je recevais
La bénédiction des choses excellentes
Sur mes cheveux mêlés de grains et de duvets.

Si donc Claudel a versifié autrement que ses devanciers, c'est de propos délibéré et parce qu'ayant des choses très personnelles, quoique largement humaines, à nous dire, il lui fallait un mode d'expression bien à lui.

Sur ce point spécial et sur bien d'autres ayant également trait au même poète Frédéric Lefèvre se livre en ce moment à une étude d'ensemble qu'il n'aura peut-être pas, nous dit-il, « le loisir d'achever avant plusieurs années ». Du moins, nous en offre-t-il aujourd'hui un chapitre qui trace la voie aux autres et qui s'intitule les *Sources de Paul Claudel*. C'est une bonne pierre d'attente pour le reste de l'édifice. Après ce qu'a écrit là-dessus, il y a peu d'années, le P. de Tonquédec, et après les articles récents qu'a signés dans les *Etudes* le même critique, il y a encore joliment à révéler sur ce sujet. Il est bon que Frédéric Lefèvre continue de déblayer ce terrain.

A la vérité, Frédéric Lefèvre ne nous montre pas dans son ouvrage toutes les sources de l'inspiration de Paul Claudel. Il s'attache pour l'instant à nous signaler la source principale : Arthur Rimbaud. Il s'attache aussi à bien d'autres choses. Et j'aime fort, pour ma part, dans cet essai le libre procédé de causerie un peu à bâtons rompus qui permet au critique d'amorcer chemin faisant maints chapitres de l'étude d'ensemble qu'il projette.

J'aime aussi qu'il aborde, en attendant de la creuser, l'énorme question de l'influence et de l'action de Paul Claudel. Elle est capitale : car, si je ne crois pas qu'à proprement parler Claudel ait des disciples, je sais bien qu'un assez grand nombre d'écrivains d'aujourd'hui dont il ne serait pas malaisé de donner les noms subissent sans le vouloir, ou même le voulant, une sorte de suggestion émanée de ses idées fondamentales, des thèmes de son lyrisme, même et surtout de sa facture. Je ne serais pas embarrassé de montrer dans la *Relève du Matin*, le *Songe* ou le *Comédien et la grâce* les lignes que Paul Claudel pourrait aveuglément signer. Je demande si la tirade, demain célèbre, du dénouement de *Genès* n'est pas cent fois plus proche de Paul Claudel que de Rotrou :

Dieu aujourd'hui est venu avec des flûtes, des lyres, des cymbales et il m'a rempli de silence, afin de se faire écouter. Vous tous, vous tous, voici une grande nouvelle. Il n'y a plus de vide au fond de l'homme, avec ce grondement souterrain qu'il fallait couvrir. Le gouffre de la soif et de la faim et du désir n'est plus en l'homme : un Dieu l'a comblé jusqu'aux bords...

C'est que Paul Claudel est extrêmement *lui-même*. Sans doute l'est-il trop, et avec une espèce de frénésie que je qualifierais volontiers de dionysiaque si je ne me rappelais la franchise de sa foi et l'absolue catholicité de son lyrisme. Il est *lui-même* avec une généreuse outrecuidance et par naturelle horreur d'un humanisme strict qui laisse trop de place à Minerve et pas assez à l'Esprit-Saint.

On nous a gavés, s'écrie-t-il impatienté, on nous a gavés jusqu'à la nausée, à la suite d'Anatole France, de la beauté grecque, de la joie grecque, de l'harmonie grecque.

C'est pourquoi Frédéric Lefèvre a considérablement élargi la notion servilement scolaire de l'humanisme et la traditionnelle définition de l'humaniste:

Le véritable humaniste est l'écrivain qui intègre dans son œuvre la plus large part d'humanité,

et non pas seulement « le partisan des langues anciennes » ou « l'homme versé dans la connaissance de ces langues ».

Sous ce rapport, il n'importe pas extrêmement qu'on aime ou qu'on n'aime pas Claudel. L'essentiel est de voir la destination supérieure, et le plus souvent surnaturelle, de son art. Héritier des symbolistes, il a débordé d'un coup l'étroite esthétique du groupe. Comme l'a fait observer Frédéric Lefèvre,

chez trop de symbolistes l'image s'élève rarement jusqu'au symbole; l'image se suffit à elle-même ; les poètes trouvaient en elle leur délectation ; elle les écartait du réel au lieu de les en rapprocher.

D'où la précoce caducité de l'école symboliste, trois ou quatre poètes étant mis à part, d'où le pauvre air périmé des poncifs qu'elle a créés de 1885 à 1900 et qui datent déjà plus que *Télémaque*. Passé 1900, il y avait bien plus et mieux à faire que d'écouter les sanglots longs des violons de l'automne ; d'exalter d'éva-

nescentes musiques ou de laisser des cœurs s'effeuiller en sanglots. Claudel du moins, parce que chrétien, et donc blasé sur les menus jeux de la plus vaine des littératures, s'en avisa. Pour lui,

> le parti tout de suite à prendre — suivant le conseil de l'Evangile qui nous dit de laisser les morts ensevelir les morts — était de reporter au bouquiniste du quai, d'où elle venait, une botte bien ficelée des livres de tous ses philosophes inutilisables et de monter au clocher de la vieille église où il avait fait sa première communion pour voir si les cloches y étaient toujours.
>
> Du haut de ce belvédère un esprit s'éveillait ainsi à la fois à la religion et à la poésie. D'un même regard il embrassait ces deux mondes spirituels...

Ce livre de Frédéric Lefèvre ne prétend pas pour le quart d'heure apporter de conclusions motivées sur un sujet qui divise et qui divisera longtemps et les lecteurs et les critiques. Du moins, il ouvre la voie. Il invite chacun, toutes préventions favorables ou hostiles étant éliminées, à mieux pénétrer la notion toute première de l'art claudelien en remontant jusqu'à ses sources.

C'est une première étape franchie.

*
* *

Faute de pouvoir facilement ranger parmi d'autres livres, vu son très particulier caractère, le spirituel et fort livre de Maurice Brillant : *Quelques sacristains de l'Ecole laïque*, et pour ne pas m'exposer à l'omettre faute de lui trouver une place logique dans la série de ces études que j'organise ici le plus méthodiquement que je peux, j'en vais parler comme cela tout de go, pour une fois, et sans aucune entrée en matière.

C'est une œuvre remarquablement informée, bourrée de faits, corsée d'abondantes notes qui réalisent le paradoxal miracle non seulement de ne pas en rendre la lecture accablante, mais encore d'en souligner plutôt le fort délectable agrément. On y apprend de tout et l'on s'y divertit fort, l'œuvre étant à peu près tout le temps polémique, mais avec un luxe de courtoisie qui en triple l'impayable effet, avec un certain air de n'y pas toucher, avec une drôlerie contenue qui semble ignorer sa propre malice, avec une certaine pitié qui n'est pas précisément du dédain, ni avec ce qu'il faut de raisonnable et d'opportune cruauté pour que les sots, les

méchants et les cuistres qui font profession de toiser notre foi, notre Dieu et notre Eglise se tiennent momentanément cois.

Il est heureux que maintenant en France la raison chrétienne ose s'armer d'humour et batte cet imbécile de Homais avec les armes mêmes de Voltaire.

Maurice Brillant a fait là une bonne œuvre, au plus noble sens du terme. Sa naturelle verve en double le prix. Elle sera fort utile, car elle fait justice des bourdes majeures et meurtrières dont maints esprits, réputés graves et nonobstant peu sérieux, ont empoisonné, en matière de philosophie, de sociologie, de religion et de morale, deux générations de jeunes esprits.

Avec leurs airs de légèreté gamine ces pages constituent un excellent manuel d'arguments décisifs dont tous plus ou moins nous devrons nous pourvoir, afin de réduire à *quia* des adversaires dont le destin jusqu'ici ne fut éclatant que parce que notre indolence, notre maigre savoir, notre respect humain ou notre timidité leur firent la partie trop belle.

Ne prenez donc pas au pied de la lettre ces mots astucieux du plus racé de nos amis et du plus modeste de nos apôtres d'aujourd'hui. Son éloquence et sa belle ferveur s'enveloppent exprès de goguenardise pour passer plus en douceur et masquer un peu plus son personnel mérite. C'est la bonne manière chrétienne et française. Maurice Brillant est le plus brave homme d'esprit que je connaisse, le plus malin et le plus fin. Ne le croyez donc pas sur parole quand il vous dit avec cette mine d'innocence à demi-feinte qui donne à tout ce qu'il écrit tant d'attrait :

> Ce petit volume, je le confesse, est le fruit de quelques heures que je ne savais mieux employer, soit qu'un pluie éphémère ait retardé ma promenade ou qu'une panne ait immobilisé sur la route des amis attendus. Je plaide coupable... Mais de telles circonstances expliquent assez bien que ces pages soient entachées parfois d'une certaine frivolité.

A l'instant, je vous disais qu'il y avait de l'apôtre chez Maurice Brillant. Il y a même, à ce que vous pouvez voir, du bon apôtre. Au fin fond de lui-même comment ignorerait-il, vu l'énorme documentation par lui lentement accumulée ici, que si un tel livre peut être écrit à vive allure par un homme d'esprit qui fait le bien en s'amusant, les recherches que ce même livre suppose re

quièrent de longs efforts, beaucoup de patience et le courage héroïque de s'ennuyer au contact d'une certaine littérature anti-chrétienne non moins fastidieuse que fausse.

Présentement donc voici réduits à leurs justes, je veux dire à leurs infimes proportions, ce bon vieux totémisme universel, cette bonne vieille solidarité organique, ces bonnes vieilles morales à base de conscience, de raison, d'honneur et d'intérêt et cette bonne vieille laïcité dont s'enchantèrent naguère tant de naïfs ou tant de snobs. L'exécution en est décisive ; le ridicule, j'entends le bon, le sain, celui en qui on peut légitimement voir l'épanouissement joyeux du bon sens le plus honnêtement agressif, dissipe ici toutes les nuées.

On nie parfois qu'en notre France d'aujourd'hui, comme autrefois le ridicule puisse arriver à tuer. On a bien tort. Seulement, voilà ! il y a la façon de le manier. Le ridicule est un explosif qui vise à n'anéantir que l'adversaire. Il ne faut pas qu'il vous éclate dans la main au moment de le lancer. Il y a un certain art de bien lancer la grenade.

Voici comment Maurice Brillant pratique cet art à l'occasion de la tant belle affaire de la solidarité organique :

> Toute cette belle morale, on l'enseignera dans nos écoles de village. Sur quoi les auteurs... vantent le rôle noblement dévolu... à l'instituteur primaire ; desservant ou bedeau de la nouvelle Eglise. La « partie économique » se clôt sur une éloquente péroraison : « L'éducateur a pour devoir de réveiller chez l'un le sens de ses obligations vis-à-vis de la société, chez l'autre le sens de la dignité humaine. » De quelle façon? En leur parlant de l'amour de Dieu ou (tout bonnement) du Paradis ? Vous plaisantez, n'est-ce pas ? « Il le fera en attirant leurs regards sur la *solidarité organique*, et en rappelant à chaque homme, d'une part, qu'il a une tâche spéciale à remplir, et de l'autre, que par cette tâche il contribue à *l'effort collectif de l'humanité*. « Très bien. Parlez à vos élèves de l'effort collectif (pauvre gosse qui tire la langue en essayant de comprendre la règle de trois) et faites un prône sur la solidarité organique... Mais, si vous croyez que le mioche (qui pense d'ailleurs à jouer aux billes ou à dénicher une fauvette) va pieusement vous répondre : *Amen*, et que, devenu épicier, il vendra au juste prix et se gardera de falsifier ses marchandises afin de contribuer au bien collectif de l'humanité, je dirai simplement, Monsieur Hesse, que vous êtes plus optimiste que défunt Candide.

Ah ! que cela tombe à propos, et combien il me plaît qu'ici Maurice Brillant rejoigne le Barrès de ces lignes, également vic-

torieuses, qu'ont lit en appendice, et sur le même sujet, à la fin des *Amitiés françaises* : « On a gâté le mot *solidarité* en y mettant (et encore ! ajouterons-nous) ce qui dans le vocabulaire chrétien est *charité*. Toute relation entre ouvrier et patron est une solidarité. Cette solidarité n'implique nécessairement aucune « humanité », aucune « justice » et, par exemple, au gros entrepreneur qui a transporté mille ouvriers sur les chantiers de Panama, elle ne commande pas qu'il soigne le terrassier devenu fiévreux : bien au contraire, si celui-ci désencombre rapidement par sa mort les hôpitaux de l'isthme, c'est bénéfice pour celui-là. Mais il fallait construire une morale et voilà pourquoi on a faussé, en l'édulcorant, le sens du mot *solidarité !* »

Tel est le destin qu'il faut faire aux mortelles bévues. Maurice Brillant a pris à tâche d'en détruire une bonne douzaine, en son livre spirituel, convaincant et plaisant. Quiconque le lira y apprendra beaucoup, s'y plaira fort et redira, pour sûr, en le refermant, ces justes mots dont le maréchal de Grammont souligna certain jour l'enthousiasme qu'avait déchaîné en lui la pressante dialectique de Bourdaloue :

Morbleu ! il a raison.

José Vincent.

Informations

Notes et Documents

I. Obligation des lois de l'Index

Qu'il me soit permis, pour traiter cette question, de transcrire ici quelques pages que j'avais écrites bien avant les événements actuels, et qui ont paru dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. III, col. 982 à 984. Je n'y ajouterai que quelques notes.

« ...III. — Obligation des lois de l'Index. — En interdisant à ses enfants la lecture des livres dangereux[1], l'Eglise ne fait qu'accomplir son devoir de veiller à la pureté de la foi et des mœurs chrétiennes et d'écarter des fidèles tout ce qui est de nature à mettre leur salut en péril. Le Code le rappelle aux Ordinaires des lieux, et en général à tous ceux qui ont charge d'âmes, en leur disant qu'ils doivent, par des avis opportuns, mettre en garde les fidèles contre le danger et les funestes effets de la lecture des mauvais livres, surtout des livres prohibés. Can. 1405.

Les lois de l'Index *obligent donc en conscience*, et comme ce sont des lois fondées sur une présomption de péril, ou mieux, comme le dit le Code, portées pour écarter un péril général, elles obligent *même si dans un cas particulier le péril n'existe pas.* Can. 21. Voir Lois. Il s'agit d'une obligation *grave de sa nature* : car la fin que le législateur s'est proposée est d'une réelle gravité ; cependant il peut y avoir légèreté de matière. Pour apprécier la gravité des violations, il faut voir dans quelle mesure ces violations empêchent d'atteindre la fin de la loi.

On peut, en effet, violer ces lois de bien des manières :

La prohibition d'un livre, dit le Code, fait qu'il ne peut être,

1. « Tout ce qui est dit ici des *livres* doit s'appliquer aux *journaux*, aux *publications périodiques*, et aux *autres écrits*, quels qu'ils soient, à moins d'indication contraire ». Can. 1384, § 2.

sans la permission requise, ni *édité*, ni *lu*, ni *gardé*, ni *vendu*, ni *traduit* en une autre langue, ni d'aucune manière *communiqué* à d'autres. De quelque manière qu'un livre ait été prohibé, il ne peut être *réédité* que si, après corrections faites, on en obtient la permission de celui qui l'avait prohibé, ou de son supérieur ou successeurs. Can. 1398.

Il est évident que l'*édition* ou la *réédition* ou la *traduction* d'un livre condamné sera presque toujours une faute grave. Au contraire, il pourra ne pas y avoir faute ou seulement faute légère à *garder* un livre condamné, si ce n'est que pour peu de temps (en attendant, par exemple, d'avoir obtenu la permission), ou si l'on a une raison sérieuse (reliure très artistique, livre faisant partie d'une collection), pourvu que dans l'un ou l'autre cas on prenne toutes les précautions d'usage pour que ce livre ne soit pas lu. Ce que le Code dit des libraires doit s'appliquer à tous ceux qui *vendent* ou *prêtent des livres* (v. g. aux bibliothécaires[1]).

Reste la question de la *lecture*. En principe, il y a péché grave à lire *une partie notable* d'un livre *défendu sub gravi* par les lois de l'Index. Il n'y a que péché *véniel* à lire soit un livre défendu *sub levi*, soit dans un livre défendu *sub gravi*, une partie peu importante, qui ne mériterait pas le nom de partie *notable*.

De là deux questions : que faut-il entendre par *partie notable* d'un livre ? Tous les livres défendus le sont-ils *sub gravi* ? A ces deux questions le P. Vermeersch propose les réponses suivantes, *De prohibitione et censurâ librorum*, 4e édit., Rome, 1906, p. 44-46 :

1° Que faut-il entendre par *partie notable* d'un livre ? Une partie de livre peut être dite *notable*, soit à cause de *son contenu*, soit à cause de *son étendue*. *a*) En raison de l'*étendue*, 5 ou 6 pages constituent une partie notable, s'il s'agit de livres constituant un danger d'une gravité spéciale pour la foi ou la morale ; s'il s'agit de livres mis à l'Index en raison de leurs *tendances*, il semble qu'il faille au moins un dixième de livre (c'est-à-dire 1 ou 2 folios, donc de 16 à 32 pages in-8). Mais on ne saurait donner, sur ce point, de règle absolument fixe ; *b*) En raison *du contenu*, une partie de

1. « Les libraires ne doivent pas vendre, prêter, garder des livres traitant *ex professo* de choses obscènes. Pour les autres livres prohibés, ils ne peuvent les voir en magasin que s'ils ont obtenu à cet effet du Saint-Siège l'autorisation nécessaire, et ne doivent les vendre à quelqu'un que s'ils peuvent prudemment penser que l'acheteur est en droit de les demander ». Can. 1404.

livre sera dite notable, quelle que soit son étendue, si elle est en elle-même gravement dangereuse ;

2° Tous les livres défendus le sont-ils *sub gravi* ? — Tout livre défendu est *présumé* défendu *sub gravi*. Et de fait, sont défendus *sub gravi* les livres mis à l'Index pour les motifs suivants : parce qu'ils sont contraires à la foi ou aux mœurs, parce qu'ils s'attaquent à l'autorité ecclésiastique et à l'obéissance qui lui est due, parce que dans les controverses récentes, la doctrine qu'ils exposent (v. g., sur l'inspiration, sur certaines questions philosophiques, etc.) n'est pas une doctrine sûre, etc. Mais cette *présomption* de la gravité de la prohibition peut être en défaut dans certain cas, et *s'il est certain que les raisons qui ont fait mettre un livre à l'Index ne le classent pas dans la catégorie des livres gravement dangereux*, il n'y aura que péché *véniel* à lire ce livre, non seulement s'il est condamné en vertu des décrets généraux, mais même s'il a été l'objet d'un décret spécial. — Sur ce point, le P. Vermeersch avait d'abord été d'un avis différent (cf. 3e édit., p. 107, note 2), mais il a adopté dans sa 4e édition (1906) l'opinion de A. Boudinhon, *L'Index*, p. 312 (*Canoniste*, 1898, p. 662 sq.). — Comme exemples de livres défendus *sub levi* on peut citer, avec le P. Vermeersch, p. 46, certains livres de dévotion, d'ailleurs inoffensifs, mais qui ne sont pas revêtus de l'imprimatur exigé ; avec A. Boudinhon, *Revue du clergé français*, 1er décembre 1913, p. 595-602, certains ouvrages anciens dont le danger est atténué par le temps au point de n'avoir plus aucune gravité. Mais ce ne sont que des exemples, et les principes établis par le P. Vermeersch, après M. Boudinhon, et que nous avons résumés, comportent beaucoup d'autres applications. Voir Boudinhon, *art. cit.*, p. 600-602.

Malgré la gravité des lois de l'Index, il semble bien qu'on puisse prudemment user parfois à leur égard d'épikie et juger que tel cas particulier doit être excepté de la formule générale de la loi. On comprendrait difficilement sans cela comment le Code aurait passé sous silence l'exception faite par Léon XIII en faveur des professeurs, critiques littéraires, etc., leur permettant de lire les classiques anciens et modernes, même non expurgés[1].

Notons enfin que lorsque la lecture d'un livre constitue un dan-

1. Par application de cette doctrine, un journaliste de profession, chargé par exemple de la Revue de la presse dans son journal, pourrait lire dans ce but un journal condamné, s'il n'y a pas pour lui un danger spirituel prochain.

ger spirituel prochain, cette lecture est interdite par le *droit naturel*, même si ce livre n'est pas interdit par la loi *positive* de l'Eglise. Dans l'hypothèse où ce livre serait également interdit par les règles générales ou par un décret spécial, une permission de l'Index lèverait cette interdiction positive, mais, redisons-le, laisserait subsister entièrement l'interdiction de *droit naturel* dont nulle autorité ne peut dispenser : Can. 1405.

F. Cimetier.

II. L'Œcuménicité du fruit de la messe

Les Orientaux séparés peuvent-ils recevoir le fruit des messes célébrées par les prêtres catholiques, se demande le R. P. de la Taille dans un opuscule récent[1] ?

La réponse peut, tout d'abord, sembler devoir être négative. Pour offrir le sacrifice avec l'Eglise visible ne faut-il pas être membre de cette Eglise ? Sans doute, remarque le R. P., mais tous les Orientaux de bonne foi validement baptisés appartiennent spirituellement à l'Eglise, à son Corps ; ils peuvent donc participer à l'oblation commune des sacrifices catholiques. Si l'on considère l'oblation *spéciale*, la solution n'est plus la même : un prêtre catholique ne saurait licitement accéder à la requête d'un Oriental séparé qui lui demanderait de célébrer la messe à ses intentions ; dans ce cas le prêtre intervenant comme officier public ne peut tenir compte que des apparences *extérieures*. Dès lors, l'Oriental séparé, même dans la bonne foi, sera traité en étranger, et en vertu d'une maxime formulée par de Lugo, « il sera écarté de l'autel auquel les fidèles apportent leurs oblations ». Un prêtre catholique ne peut donc accepter une « intention de messe » d'un Oriental séparé.

S'ensuit-il qu'un catholique ne puisse faire célébrer une messe en faveur d'un Oriental dissident ? Ici il faut recourir à des distinctions. S'il s'agit des *vivants*, la thèse est aujourd'hui admise sans conteste : il est permis d'appliquer le Saint Sacrifice à tous les vivants. Cette thèse a principalement pour elle l'autorité du

1. M. de la Taille, s.j., *L'œcumenicité du fruit de la messe. Intercession eucharistique et dissidence.* Orientalia Christiana (vol. VIII, 3). Rome.

Code de droit canonique (C. 809). Elle est très conforme à une doctrine de saint Thomas : le sacrifice profite à tous ceux qui ont la vie spirituelle au moins en puissance, c'est le cas de tous les vivants. Le P. de la Taille développe assez longuement les raisons alléguées à l'appui de la thèse : la principale n'est-elle pas que « la victime de notre sacrifice est la propre hostie de la Passion, sacrifiée sur la Croix en faveur de tous les hommes » ?

Le problème devient plus délicat si l'on considère les membres *défunts* des communautés séparées : dans quelle mesure peuvent-ils prétendre aux suffrages spéciaux, provenant de l'oblation faite pour une âme en particulier ? Question controversée et qui demeure susceptible de solutions diverses. Quelques théologiens penchent pour l'affirmative, le P. de la Taille ne se range pas à leur avis : il estime qu'une *présomption juridique* joue à l'égard des communautés dissidentes dont les membres sont privés, en vertu de cette présomption, des suffrages spéciaux résultant de nos sacrifices. C'est en ce sens qu'il faut entendre une parole de saint Augustin : « Quis offerat Corpus Christi nisi pro eis qui membra sunt Christi? » Doctrine qui pourrait paraître dure et excessive si l'Eglise catholique n'était la véritable Eglise : il est normal que ses fils aient des avantages spéciaux, restant d'ailleurs entendu que nos frères séparés bénéficient du suffrage commun de toutes les messes qui se disent dans l'Eglise...

Il faudrait enfin mentionner le dernier chapitre de l'opuscule que nous analysons présentement. Les prêtres des communautés dissidentes peuvent-ils offrir validement le Saint Sacrifice? Problème âprement discuté au temps de saint Cyprien et plus tard. La thèse affirmative semble acquise aujourd'hui, conformément à la doctrine de Suarez et d'un grand nombre de théologiens. Il suffit que les prêtres séparés aient sincèrement l'intention de faire ce que fait l'Eglise. C'est encore une merveille de la bonne foi. « Et ne nous est-il pas permis d'espérer qu'elle abonde dans les pays d'Orient ?... », pouvons-nous conclure avec le R. P. de la Taille.

E. D.

III. Mise au point

M. l'abbé Caselli, directeur de l'ex-*Corrière* de Turin, dont il est question dans notre article de mars (*la Vie catholique en Italie*, p. 332) nous prie de faire connaître à nos lecteurs que son journal n'avait pas été fondé par les « populaires », mais bien par les Unions diocésaines piémontaises, sous les auspices directs de l'épiscopat subalpin, comme organe catholique indépendant, et n'a été suspendu, le 31 octobre 1926, que par disposition préfectorale.

Nous nous empressons de faire droit à cette rectification, qui toutefois n'infirme pas la substance de ce que nous affirmions. Elle la renforce même.

Nous insistions, en effet, dans le même article, sur la difficulté pratique de distinguer entre le catholique italien comme tel et le militant du « Parti populaire », dans un grand nombre de circonstances. Le cas du *Corriere* en est un exemple. Fondé par les Unions diocésaines, nous dit-on, il avait pour rédacteurs beaucoup de « populaires » notoires, polémiquait récemment avec son confrère, le *Momento*, organe des catholiques ralliés au régime et lui faisait une concurrence très vive, enfin était présenté couramment par les « populaires » comme un organe à eux dévoué. On peut supposer que s'il n'en avait pas été ainsi, l'autorité préfectorale, malgré l'arbitraire administratif régnant au delà des Alpes en matière de presse, n'aurait pas interdit le journal. L'*Italia* de Milan est aussi un organe catholique sans couleur de parti et à la seule dépendance de l'épiscopat lombard: il n'a pas connu les mêmes difficultés et n'a jamais été suspendu. De même l'*Unita cattolica* à Florence.

M. l'abbé Caselli nous affirme également que le *Corriere* n'a pas fusionné avec le *Momento*. Nous l'avions supposé, bien qu'on effet le mot de fusion n'ait pas été explicitement prononcé, en voyant le *Momento* changer de direction et ajouter à son titre celui de *Corriere nazionale* au moment même de la disparition du *Corriere*. Des Piémontais dignes de foi nous avaient affirmé qu'un accord était enfin survenu. S'il y a eu erreur de notre part nous le reconnaissons volontiers.

Par la même occasion, nous tenons à corriger l'inadvertance qui nous a fait écrire *Modène* pour Mantoue, à la page 336, 2e paragraphe, du même article.

M. V.

IV. Saint Alphonse de Liguori, Don Juan et M. Bayet

M. Albert Bayet qui se creuse fort la cervelle pour essayer de nous convaincre de la supériorité de la morale laïque sur la morale catholique, affecte depuis quelque temps de se scandaliser de certaines solutions de cas de conscience épineux qu'il a trouvés dans la théologie morale de saint Alphonse de Liguori.

Parmi ces solutions, particulièrement scandaleuses à son appréciation, il mentionne celle qui dispense un jeune homme riche et noble de l'obligation d'épouser la jeune fille qu'il a séduite en lui promettant le mariage, au cas où la fille séduite est d'une condition sociale très inférieure par rapport à celle du séducteur. Le saint docteur motive cette solution par cette raison que la fille séduite, qui a ignoré la condition sociale de son séducteur, obtiendrait par le mariage une réparation très supérieure au dommage qui lui a été causé, alors qu'elle n'espérait et ne pouvait raisonnablement espérer qu'un mari de sa condition ou d'une condition légèrement supérieure. Et il conclut avec un prudent réalisme que le séducteur satisfait suffisamment à la justice « s'il répare le dommage en la dotant ou en prenant soin de la marier ».

Si tous les séducteurs réparaient ainsi le dommage qu'ils ont causé à celles qui ont eu la faiblesse de s'abandonner, ce ne serait déjà pas si mal. Plût à Dieu que tous les Don Juans acceptent la règle de conduite tracée, en matière de restitution, par saint Alphonse de Liguori. M. Bayet s'imagine-t-il faire avancer la morale en substituant à cette règle une règle laïque plus chevaleresque? Son château de cartes laïque s'effondrera d'autant plus vite qu'il ne reposera sur aucune base solide de justice stricte et rigoureuse, de nature à être reconnue par la majorité des Don Juans, espèce d'hommes peu enclins à la générosité.

Mais oui, M. Bayet, en morale, ou comme vous dites en « morales », comme sous beaucoup d'autres rapports, le mieux n'est que trop souvent l'ennemi du bien. La bonne vieille solution de casuistique de saint Alphonse de Liguori s'inspire de ce fait que les séducteurs ne sont pas des anges, pas même de parfaits galants hommes. Tout au moins, elle est de nature à être pratiquement observée, tandis qu'ils se gausseront de la vôtre.

Duc vel dota ! « Epouse ou dote, si tu ne veux aller aux galères ! » disaient au séducteur nos anciens jurisconsultes, en s'inspirant com-

me les théologiens et les canonistes de la tradition mosaïque. Avec la recherche de la paternité, admise par notre ancien Droit, cette bonne règle juridique et morale a très efficacement protégé jadis le sexe faible, beaucoup mieux que les nouvelles conceptions morales et juridiques des naïfs laïques révolutionnaires qui, s'imaginant comme M. Bayet, avoir régénéré l'humanité, firent confiance à la grandeur d'âme des Don Juans, en supprimant en l'an II, des règles que leurs origines confessionnelles rendaient suspectes. Et il serait facile de prouver que ces règles, dont découlait l'axiome *duc vel dota*, étaient autrement favorables aux filles séduites que notre législation actuelle qui a si parcimonieusement rétabli la rcherche de la paternité.

M. Bayet, vous voudriez insinuer que la théologie catholique est indulgente aux séducteurs des classes nobles ou aisées, que l'Eglise a deux morales, une morale rigide pour le commun, une morale plus facile pour les privilégiés de la naissance ou de la richesse. Et ce serait là, dites-vous, une des raisons de préférer à la morale catholique une morale laïque que vous ne parvenez pas à édifier.

Si vous aviez pris la peine de rechercher comment l'Eglise, alors qu'elle était particulièrement puissante, a traité les séducteurs de qualité, vous auriez peut-être cherché d'autres raisons de la calomnier. Ainsi vous auriez pu voir, dans le *Corpus Juris canonici* (edit, Friedberg, liv. V, titre XVI, de *adulteriis et stupro*, X, V, 16, 1, 2) une Lettre du Pape Grégoire IX à l'évêque de Siponte au sujet d'une séduction dont le neveu de celui-ci s'était rendu coupable. Voici les peines qui sont prévues par le Pape, au cas où le coupable refuserait d'épouser la jeune fille qu'il a séduite : châtiments corporels, excommunication, réclusion dans un monastère dont il ne pourra sortir qu'avec la permission du Pape. Et encore Grégoire déclare-t-il atténuer quelque peu les sévérités de la loi canonique qui érigeait la séduction en délit.

M. Bayet, si vous voulez sérieusement diminuer le nombre des séducteurs, vous ferez mieux de consacrer vos efforts à rendre à l'Eglise, son ancienne juridiction. Que si votre laïcisme persiste à considérer cette juridiction comme l'abomination de la désolation, comme vos principes de morale sans Dieu ne peuvent suffire à convaincre les séducteurs de l'obligation qui leur incombe de réparer les conséquences de leur acte, pas même dans la mesure de stricte justice fixée par saint Alphonse, il vous reste encore

une ressource : celle de mener campagne avec les catholiques, pour le vote d'une proposition de loi, jadis déposée par M. Bérenger, qui érigeait la séduction en délit correctionnel.

Vous vous acharnez à enlever aux Don Juans qui sortiront de l'école laïque toute crainte des peines de l'Enfer. La crainte du juge et du gendarme reste donc le seul moyen efficace de leur inculquer les principes si éthérés de votre morale sans obligation ni sanction.

Petite Correspondance

I. — Devoir fiscal et théologie morale

Q. — *Quel est l'enseignement de la théologie morale sur le devoir fiscal?*

R. — La théologie morale enseigne que l'on doit en conscience payer des impôts établis par l'autorité légitime, pour un motif sérieux d'intérêt public et s'ils sont répartis d'une façon équitable. On veut dire par là que tel citoyen ou telle catégorie de citoyens ne puissent se plaindre d'être imposés au dessus de leurs forces, ou beaucoup trop par rapport à d'autres contribuables plus favorisés.

Dans l'application de ce principe, s'il s'agit de vérifier en pratique l'existence de ces trois conditions, surtout des deux dernières, la théologie enseigne encore que « praesumptio stat pro superiore ». Ce n'est donc pas à la légère et de sa seule autorité, mais pour de très bonnes raisons, contrôlées si possible par des juges compétents en la matière, qu'un contribuable pourrait s'estimer dispensé de ce devoir, sous prétexte que par exemple la levée de tel ou tel impôt ne doit que favoriser le gaspillage des deniers publics, ou qu'il est lui personnellement taxé d'une façon démesurée et injuste.

Où la diversité des opinions commence, c'est lorsqu'il s'agit de déterminer l'origine ou le fondement de cette obligation. Pour les uns c'est un devoir d'obéissance à la volonté du législateur, et il est du ressort de la justice légale. Pour d'autres, il rentre plutôt dans le domaine de la justice commutative, parce qu'il résulte soit d'un quasi contrat entre l'individu et la société, soit de ce fait que si tel ne prend pas sa part des charges publiques tel autre en sera grevé à sa place et de façon injuste, soit enfin de la nature même des choses qui veut que l'homme, être social, participe à l'entretien de cette société dont il fait nécessairement partie (à peu près comme dans une même famille le père et les enfants n'ont pas le droit de se désintéresser de cette société initiale dont ils sont les membres).

Cette diversité de points de vue n'est pas d'un intérêt purement théorique, mais influera inévitablement sur la réponse à donner à cette question : le contribuable est-il tenu à restitution pour les impôts, justes par ailleurs, qu'il n'a pas acquittés? Non, seraient plutôt portés à dire, avec toutes les restrictions et nuances convenables, ceux pour qui payer ses impôts n'est qu'une obligation de justice légale. Oui, répondront les

autres, « servatis servandis », puisque c'est une obligation de justice commutative!

Mais où les divergences entre théologiens semblent se multiplier, et non sans conséquences pratiques importantes, c'est lorsqu'il s'agit de préciser l'étendue de ce devoir, de répondre aux questions précises du contribuable ou croyant qui demande que l'on applique à son cas concret le principe cité plus haut: « Suis-je oui ou non obligé en conscience de payer mes impôts, tels impôts, ou du moins obligé de donner tout ce que l'on me demande, en argent ou en renseignements? »

Diverses et surtout très nuancées sont sur ce point les réponses. Mais cette multiplicité n'a rien qui doive décourager d'avance. Car la complexité apparente des faits et des opinions se simplifie assez vite pour qui veut bien remarquer que toute solution donnée en cette matière se ramène en définitive à une simple constatation de fait, en dépendance de deux principes de théologie morale.

Le premier de ces principes concerne les lois dites pénales, qui obligent, au choix de l'intéressé, soit à obéir, soit à subir la peine prévue contre les délinquants. Les lois fiscales sont-elles de cette nature? Toutes, non, répondent en général les auteurs; un bon nombre, peut-être; cela dépend de la volonté du législateur; volonté qui peut être diverse suivant les lois, suivant les pays. A chacun de se renseigner sur cette volonté du législateur dans un cas déterminé.

Le second de ces principes règle la question de la coutume. Une coutume légitime permet-elle dans telle région une déclaration partielle de ses biens imposables? Là encore question de fait que l'on ne saurait trancher de façon générale et définitive.

Ces circonstances de fait, la théologie laisse aux directeurs de conscience, à leur prudence, à leur esprit d'observation, à leur bonne volonté pour s'enquérir « apud peritos », le soin de les apprécier. Mais n'est-ce pas déjà quelque chose que de leur montrer, dans la multiplicité des opinions et des pratiques les points précis sur lesquels ils doivent porter leur attention, de leur indiquer comment les difficultés particulières que l'on peut leur soumettre ne sont que des formes concrètes de questions plus générales étudiées par la théologie classique; de leur rappeler enfin les principes fermes d'après lesquels ils auront à résoudre ces difficultés.

P. D.

Références

Tanquerey. De Justitia, n. 591 sq.
Lehmkhul, I. n. 981 sq.
Noldin. II. 314 sq. 476 sq.
Union internationale d'études sociales. — Résolutions de 1921. (*Doc. Cath.* XII, col. 1043).
R.P. Gillet. Conscience chrétienne et justice sociale, chap. V.
R.P. du Passage. Les perplexités du contribuable croyant. (*Etudes*, T. 186, p. 193).
Semaines Sociales de France: Rouen, 1910. L'impôt (abbé Antoine). Versailles, 1913. Les fondements de l'obligation à l'impôt (M. Boissard).

II. — Du pouvoir de dispenser des vœux

Q. — « *Quel est le pouvoir du curé-doyen et du recteur par rapport aux vœux de ses sujets, pénitents ou non ?* »

R. — De droit commun, ni le *confesseur*, ni le *curé*, ni le *vicaire forain*, ne peuvent dispenser de leurs vœux leurs pénitents ou paroissiens; mais l'évêque a pu leur *déléguer* le pouvoir ordinaire de dispenser qu'il tient du canon 1313 du Code de droit canonique. C'est à vous de voir quels sont, dans votre diocèse, les pouvoirs donnés par votre évêque aux confesseurs, curés (recteurs), vicaires forains (curés-doyens) ou autres relativement à leurs pénitents ou paroissiens (ne dites pas: leurs *sujets*, ce terme suppose normalement une juridiction de for externe que ne possèdent pas ceux dont vous parlez).

Pour la dispense des vœux, il faut en effet distinguer tout d'abord entre les vœux *publics*, ou acceptés au nom de l'Eglise par un légitime supérieur ecclésiastique, par exemple, les vœux émis dans un institut religieux, — et les vœux *privés*, Can. 1308, § 1. Pour les vœux *publics*, on s'en tiendra à ce qui est déterminé pour chacun d'eux, par exemple dans le droit commun ou particulier des religieux. Quant aux vœux *privés*, le Code distingue entre les vœux réservés au Saint-Siège et les vœux non réservés. Les seuls vœux privés *réservés au Saint Siège* sont le vœu de chasteté perpétuelle et parfaite, et le vœu d'entrer dans un institut religieux à vœux solennels, lorsqu'ils ont été émis d'une manière absolue et après l'âge de dix-huit ans révolus. Can. 1309. De ces vœux réservés seul le Saint-Siège peut accorder dispense. Can. 1308, § 3. Tous les autres vœux privés sont *non-réservés*. De ces vœux privés non réservés, l'Ordinaire du lieu peut, pour un juste motif, accorder dispense soit à ses sujets, soit même aux étrangers de passage qui n'ont dans son diocèse ni domicile ni quasi-domicile: le Code n'y met qu'une condition, c'est que cette dispense ne lèse pas les droits acquis par des tiers. Can. 1313. Le même droit de dispense, et aux mêmes conditions, est donné par le Code aux Supérieurs dans les instituts de clercs exempts à l'égard non seulement des profès et des novices, mais aussi de tous ceux qui demeurent nuit et jour dans la maison religieuse comme serviteurs, pensionnaires, hospitalisés, etc. Ce droit de dispenser que le Code lui accorde et rattache à son office, l'Ordinaire du lieu peut le *déléguer*, comme tout autre pouvoir ordinaire, et vous seul pouvez savoir si et dans quelle mesure il l'a délégué dans votre diocèse aux vicaires forains, curés, ou peut-être même confesseurs. Je ne parle pas des pouvoirs qui auraient été directement délégués à cet effet par le Saint-Siège, par exemple aux confesseurs des Ordres mendiants. Pour plus de précision, voyez les commentateurs du Canon 1313, v. g. Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, ed. 1925, t. II, p. 373 (n° 644).

F. Cimetier.

III. — A propos des Planètes

Q. — *Les astronomes, disait un récent article de la Revue, n'ont jamais pu avoir aucune preuve de l'existence de planètes circulant autour des étoiles. Ne pourrait-on pas cependant assimiler à des planètes les satellites de certaines étoiles, comme celui de Sirius découvert par Clark en* 1862, *celui de Procyon découvert par Schaeberlé en* 1896, *etc.?*

R. — Il n'y a entre ces corps célestes et les planètes du système solaire aucune ressemblance. Sirius, Procyon, comme beaucoup d'autres, rentrent dans la catégorie des *étoiles doubles*, c'est-à-dire sont accompagnés d'un satellite ou *compagnon*, qui est *lui-même une étoile*. Les deux astres qui forment un tel couple sont de masses en général peu diférentes; ils gravitent l'un et l'autre autour du centre de gravité de l'ensemble; il s'agit donc en réalité d'un groupe de deux soleils, point du tout d'un soleil et d'une planète. L'état actuel de nos moyens ne nous permet pas encore d'observer les véritables planètes stellaires, si toutefois il en existe.

P. H.

IV. — L'image de Notre-Dame du Perpétuel Secours

Q. — *Je voudrais des renseignements concernant l'image de la Vierge portant en exergue l'inscription suivante:*

MP ΘΥ
ΟΑΓ ΟΑΜ
IσXσ

Existe-t-il des ouvrages traitant de l'épigraphie religieuse grecque?

L'image dont vous parlez est certainement une copie de l'image de Notre-Dame du Perpétuel Secours conservée à Rome dans l'église Saint-Alphonse, *via Merulana*, près de laquelle se trouve la maison généralice des Rédemptoristes. Cette image, datant du XIII^e^ au XIV^e^ siècle, d'après les experts, aurait été apportée à Rome vers la fin du XV^e^ siècle par un marchand de l'île de Crète, fuyant devant les Turcs. Le 29 mars 1499, elle fut solennellement transportée dans l'église de Saint-Matthieu *in Merulanâ*, qui se trouvait entre les basiliques de Sainte-Marie-Majeure et de Saint-Jean-de-Latran, et y fut honorée pendant trois siècles comme image miraculeuse. L'église Saint-Matthieu ayant été détruite à la fin du XVIII^e^ siècle, l'image cachée dans une chapelle privée fut oubliée, mais le 26 avril 1866, elle fut, sur l'ordre de Pie IX, exposée de nouveau à la vénération publique dans l'église Saint-Alphonse, bâtie à peu près au lieu où se trouvait l'église Saint-Matthieu. Des grâces extraordinaires la rendirent célèbre dans le monde entier, et la dévotion à Notre-Dame du Perpétuel secours se répandit partout avec une étonnante rapidité. De Rome seule, 3.000 copies environ de cette image, peintes sur bois, furent expédiées pour autant d'autels, accompagnées d'un bref accordant des indulgences à la vénération de cette image. De nombreuses

églises, même cathédrales, furent dédiées à Notre-Dame du Perpétuel Secours, et une pieuse association (élevée en 1876 au rang d'archiconfrérie) fut fondée par les Rédemptoristes pour honorer sous ce titre la Très Sainte Vierge. Voir sur cette image, et l'archiconfrérie, BÉRINGER, *Les Indulgences*, éd. 1925, t. II, p. 227-231.

Le sens des abréviations est le suivant :

Μ Ρ Θ Υ = Μητηρ Θεοῦ (**Mère de Dieu**).
Ο Α Γ = ο αρχαγγελος Γαβριηλ (**l'archange Gabriel**).
Ο Α Μ = ο αρ. Μιχαηλ (**l'archange Michel**).
Ιϲ Χϲ = Ιησους Χριϲτος (**Jésus-Christ**).

Comme manuel d'épigraphie grecque chrétienne, voyez surtout :

Kaufmann, *Handbuch des christlichen Archäologie*, Paderborn, 1913 et R. Aigrain, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, t. II, Bloud, 1913.

Revue des Revues

Revue biblique. — Janvier 1927. — J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses.* Suite d'études approfondies souvent signalées dans la *Revue apologétique.* Il s'agit cette fois de l'influence exercée par la seconde partie d'Isaïe. — G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique.* Suite et fin. — Dom Wilmart, *Les Evangiles gothiques.* Contribution à l'étude de la Bible gothique. — Paul Tresson, *Le voyage du Comte Louis de Saint-Ferriol à travers le désert arabique et la péninsule du Sinaï* (1841-1842), *d'après son journal inédit.* — Les paléontologues liront attentivement quelques pages de Denis Buzy sur *les stations lithiques* (paléolithiques) *d'El Queseimeh,* dans la région de Cadès; et du P.P. Dhorme sur *les fouilles américaines de Beisan* qui ont révélé l'influence égyptienne sur la petite ville. On y a découvert un temple d'Astarté particulièrement précieux pour l'histoire biblique. C'est évidemment celui dont parle le premier livre de Samuel, xxxi, 10, et où furent suspendues les armes de Saül.

Etudes. — 20 janvier 1927. Le P. Yves de la Brière (*L'autorité pontificale; les diverses modalités de son action*) a écrit pour éclaircir les horizons et orienter correctement les esprits troublés par les décisions récentes relatives à l'*Action française*, pour rappeler avec netteté certaines notions fondamentales, élémentaires, de théologie dogmatique, voire de simple catéchisme. Citons quelques passages : « A plus forte raison, lorsqu'il s'agira des cas particuliers, du jugement des personnes et des situations, pourra-t-il survenir, en raison de la fragilité humaine et de la complexité des circonstances, quelque erreur d'appréciation ou de perspective... Nous ne sommes plus ici, comme en matière de définitions *ex cathedra*, sur le terrain de l'infaillibilité. Mais cette observation nécessaire ne supprime nullement le devoir disciplinaire de l'obéissance, dès lors que nous restons sur le terrain de la juridiction et de l'autorité... Si durs que puissent être les sacrifices imposés à des consciences croyantes, la réponse de la doctrine théologique n'est ni obscure ni douteuse. Bien que le pouvoir ecclésiastique puisse se tromper, il a le droit d'exiger l'obéissance à ses préceptes : en vertu des justes et salutaires prérogatives du principe d'autorité, c'est lui qui est présumé avoir raison, conformément à l'ordre général et à l'intérêt supérieur de la communauté spirituelle. Le croyant obéira méritoirement, par esprit de discipline, par esprit de foi. Il obéira, non pas parce que l'infaillibilité de l'Eglise est

en cause, mais parce qu'il reconnaît au Pontife romain le droit de lui imposer des prescriptions et des sacrifices de caractère religieux au nom de considérations morales dont le Pape est le juge suprême ».

Pierre LHANDE, *L'Eglise dans la Banlieue; quelques « défricheurs »*. — Paul LÉONARD, *Notre-Dame de Paris et le vœu de Louis XIII. Dévotion populaire et dévotion royale.*

5 février 1927. — Jules LEBRETON, *La doctrine de Charles Maurras et les catholiques d'Action française.* Cet article a été écrit au mois d'octobre dernier. Sur le point de le faire paraître, l'auteur crut discerner quelque détente; il se tut, heureux de ne pas intervenir dans une querelle si douloureuse. Il pense que ces pages pourront apporter maintenant quelque lumière à beaucoup de catholiques cruellement désorientés. Après de longues citations, il arrive à cette conclusion: « Il ne suffit pas de juxtaposer à la politique de Maurras la foi chrétienne; il faut l'en pénétrer et pour cela la rebâtir pièce à pièce. » — Paul DUDON, *Au Mexique. Lois Calles, lettres épiscopales. La guerre civile.* — Rodolphe HOORNAERT, *Un monastère contemplatif méconnu. Le béguinage de Bruges.*

20 février. — Henri DU PASSAGE déplore les *dissentiments des catholiques français* (monarchistes et républicains) et marque quelques points sur lesquels l'accord pourrait et devrait se faire. — En terminant ses études palpitantes d'intérêt sur *l'Eglise dans la Banlieue* le P. LHANDE remercie avec effusion de cœur les lecteurs qui ont bien voulu secourir « les défricheurs de la Chine parisienne ». Le coffret d'or, qu'ont apporté les mages des temps nouveaux aux Béthléem de la banlieue de Paris, contenait, d'après une estimation compétente, plus de trois millions ! — Le docteur Pierre JANET a étudié pendant huit ans, à la Salpêtrière, le cas fort curieux d'une extatique et livré au public le résultat de ses observations. Lucien ROURE analyse l'ouvrage et relève les différences entre le cas de l'extatique de la Salpêtrière et les vrais mystiques, tels que sainte Thérèse d'Avila, sainte Angèle de Foligno : « Tout l'extase de Madeleine (l'extatique en question) est un pastiche, plus ou moins inconscient, de ce qu'elle a lu ou entendu de la vie des saints et des mystiques, pastiche maladroit, terne et décoloré. Il faut tout ignorer du vrai mysticisme pour faire de cette maladie un type d'extatique et de mystique. Les cloîtres renferment d'autres extatiques que les extatiques de la Salpêtrière. — André METZ, *La philosophie scientifique de M. Emile Meyerson et le positivisme.* — Robert RICART, *La navigation de saint Paul. La tempête de quatorze jours en Méditerranée.*

L'Ami du Clergé. — 6 janvier 1927. Le moraliste a repris pour le grand bien des confesseurs débutants et pour les autres la question difficile des *mauvaises pensées.* Il insiste sur ce point capital que l'on ne peut concevoir l'existence du péché sans le consentement de la volonté libre, sur les images *primo-primae* qui n'ont aucun caractère de malice; il envisage l'hypothèse des personnes pieuses, des obsédés, des infirmes (névrosés, hallucinés, érotomanes...) Au sujet de ces infirmes, il dit. « La vie chrétienne serait intolérable et le salut impossible, s'il fallait en principe supposer, sous d'aussi violentes poussées, l'acte de volonté

délibérée que réclame le péché. Le bon sens, la physiologie et les principes de la théologie morale protestent avec ensemble en faveur de l'excuse, très souvent *a tanto*, et souvent aussi *a toto*... Nous demandons qu'à ces victimes lamentables de mauvaises pensées à jet continu on applique tout simplement les règles des *actes humains*, qu'on les rassure au lieu de les condamner, qu'on les éclaire au lieu de leur infliger des pénitences, qu'on les dirige au lieu de les confesser et de leur laisser croire qu'elles sont en perpétuel état ou danger de péché mortel, par le fait de ce déséquilibre maladif de leurs facultés organiques de sensibilité, imagination et passions appétives ».

Revue des Jeunes. — 10 janvier 1927. H. D. Noble. *Le divin salaire de nos vertus.* Toutes les actions de nos vertus surnaturelles, lorsqu'elles sont animées par la charité, c'est-à-dire offertes à Dieu par amour prennent une valeur extraordinaire : elles nous garantissent la possession même de Dieu. Un jour, devant l'assemblée céleste, Dieu ouvrira le Livre où sont inscrits les mérites des saints. Lui-même proclamera leur droit à la récompense et devant leur cœur étonné et extasié, racontera l'histoire de leur magnifique amour. — L. Brégeon, *Un grand homme et un grand chrétien : Laënnec.*

25 janvier. — R. Quarré, *La cathédrale de Chartres.* — Friedrich Fuchs, rédacteur d'une des principales revues catholiques d'Allemagne. le *Hochland*, publie une étude fort intéressante sur *quelques tendances du protestantisme allemand :* le mouvement de la Haute Eglise évangélique (10 janvier) ; la force d'attraction de l'idée catholique (25 janvier). L'idée catholique fait tomber les cloisons qui l'isolaient du protestantisme et l'idée d'une union commence à germer dans le protestantisme.

Bulletin de Littérature ecclésiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse. — Novembre-décembre 1926. Les professeurs d'Ecriture sainte ont lu avec intérêt et profit en 1924 et en 1925, les articles de L. Desnoyers *sur la religion sous les trois premiers rois d'Israël.* Voici la suite. Il s'agit des idées sur Yahwè : Yahwè, maître de la nature ; permanence de l'idée du yahwéisme national ; progrès de l'idée du monothéisme universel ; personnalité de Yahwé. — On parle encore et on parlera longtemps de E. Renan. Aussi Louis Saltet a-t-il cru utile de réfuter *une légende* (contenue dans l'article *Ernest Renan*, publié par la *Revue de Paris* du 15 février 1924) et un conte (sous le titre *Un Normalien en* 1832) *de Jules Simon sur Renan à Saint-Sulpice.*

Les Lettres. — Janvier 1927. — *La Semaine des écrivains catholiques.* Gaétan Bernoville publie son *rapport général de clôture* dont les journaux n'ont pu donner que des résumés.

La Vie spirituelle. — Janvier 1927. R. Garrigou-Lagrange, *Conduite dans la nuit des sens.* — Dom E. Pichery, *La charité et le progrès dans la connaissance de Dieu.* — F. Cayre, *Les principes de la spiritualité de saint Augustin.* — A. Ghesquière, *Le Prince des Apôtres.* — Dom A. Castel, *Saint François de Sales d'après ses lettres.*

Revue des Deux Mondes. — 1er février 1927. Louis Bertrand, *Sainte Thérèse.* V. *Les grandes grâces* (suite) : le ravissement, les illuminations et le mariage mystique ; l'idéal de l'ascète et du saint. — L'auteur vient de réunir ses articles en un beau volume de 400 pages, chez Fayard.

Gregorianum. — Décembre 1926. — F. M. Capello, *Comparaison du Droit de l'Eglise latine avec le Droit de l'Eglise orientale* (en latin). — J.-M. Bover, *La médiation universelle de la Sainte Vierge dans les œuvres du bienheureux Albert le Grand* (en espagnol). Albert le Grand regarde la médiation comme une doctrine certaine, admise par tous et contenue dans le dépôt de la vérité révélée. — A. Breitung achève une étude (en latin) sur *le Darwinisme et l'évolution*, et, se plaçant au seul point de vue scientifique, conclut contre l'origine animale de l'homme : cette doctrine « pithécoïde » ne se peut concilier avec la science naturelle sérieuse.

The Month. — Janvier 1927. M. Blundell constate parmi *les leçons de Lourdes* que les malades non guéris et condamnés, humainement parlants, à souffrir jusqu'à leur mort, rentrent dans leur pays courageux et résignés. — Herbert Thurston, *Les miracles de sang* de la région *de Naples.* Presque tout le monde sait que le sang de saint Janvier se liquéfie de temps en temps chaque année dans la cathédrale de Naples. Le P. Thurston ne reprend pas cette question qu'il a traitée ailleurs : mais il cite un certain nombre de cas dans lesquels des corps de saintes personnes, dans la région de Naples, ont laissé couler du sang, à la suite d'incisions faites à plusieurs jours ou plusieurs mois après leur mort. Par exemple, André Avellini mort le 10 novembre 1608, des Rédemptoristes et d'autres qui n'étaient pas fils de saint Alphonse de Liguori.

Bibliographie

J. VAN VOLCKXSEN, *Qui a raison, catholiques ou protestants?* Rien que la Bible. L'Eglise et les Eglises. La Vierge Marie, J. Taymans, Grand-Place, 73, Lierre (Belgique). Utile brochure où l'on trouve une réfutation populaire et vivante des principales objections protestantes.

Georges HOFMANN, *Rom und Athosklöster*, in-8, 28e fascicule des *Orientalia Christiana*, 40 p., 4 lires, en dépôt aux éditions Spes, 17, rue Soufflot, 17, Paris (Ve).

Le P. G. Hofmann, S. J., professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Institut oriental pontifical, a déjà publié une brochure sur *Athos e Roma*. Il publie maintenant les documents qui complètent le travail antérieur. Ces documents illustrent d'une manière remarquable les rapports qui ont existé au cours des siècles entre l'Eglise de Rome et les couvents du mont Athos, et seront bien accueillis par les historiens ecclésiastiques.

P. GODEFROID, *A l'ombre du calvaire*, 214 p. illustr., Librairie Saint-François, 4, rue Cassette, Paris, 9 fr.
Intéressante monographie d'une œuvre admirable.

M. LEPIN, *Pour la messe et la communion*, in-12 de 125 pp. Chez Gabriel Beauchesne, à Paris. Prix: 4 fr. 50.

Le savant et pieux auteur de l'admirable ouvrage sur le *Sacrifice de la Messe* vient de publier un opuscule destiné à faciliter aux fidèles l'assistance à la Sainte Messe et l'action de grâces après la Communion. Il s'adresse spécialement à des âmes consacrées au service de Jésus Souverain Prêtre auxquelles il expose la doctrine traditionnelle de l'Ecole française. Mais son livre convient à tous les croyants, et il fera beaucoup de bien à ceux qui voudront le méditer.

Th. ZIELINSKI, *La religion de la Grèce antique*, 191 pages, Paris, 1926, Les Belles-Lettres, 10 francs.

M. Zielinski est un magicien: un poète. De le lire et de le suivre, c'est comme un enchantement. Son livre se lit avec tout l'intérêt du roman. Ne serait-ce pas au détriment de la valeur scientifique? Il ne semble pas tout d'abord; l'érudition de M. Zielinski n'est-elle pas loyale et solide? Pourtant, la méthode pratiquée par M. Zielinski ne nous rassure pas complètement: qu'est-ce ce sens religieux qui « telle une baguette magique frémit chaque fois qu'on passe devant l'or pur de

la foi populaire »? Si nous entendons bien l'auteur, pour « allumer le flambeau du sens religieux », il faudrait « délaisser la lampe obscure du confessionalisme ». Autrement dit seuls ont le sens religieux ceux qui, sans être athées, ne professent aucune foi positive. C'est pur paradoxe. Si bien que M. Zielinski, malgré son sens religieux, nous paraît manifester trop peu d'objectivité. La religion grecque, révélation de Dieu dans la Beauté? dans le Bien? Belles formules mais très équivoques... M. Zielinski est singulièrement injuste à l'égard du christianisme et singulièrement enthousiaste à l'égard de l'hellénisme antique : seule, l'*intolérance* appartiendrait en propre au christianisme; et M. Zielinski en prend à témoin les apologistes chrétiens. Là encore jugement bien rapide. Intolérants, les apologistes le furent-ils, quand ils montrèrent, à l'exception de Tatien et de Tertullien, une si vive sympathie pour les sages de la Grèce, pour Platon et pour Socrate? Au demeurant, la lecture de M. Zielinski est fort instructive, il suffit d'opposer « au sens religieux » de l'auteur un « sens critique » avisé.

P. Doncœur, *Le livre de la Bienheureuse Sœur Angèle de Foligno*, documents originaux édités et traduits, Paris, 1926. Librairie de l'Art catholique, 25 francs.

Ayant restitué, grâce à l'étude minutieuse des manuscrits, le texte latin original des fameuses Révélations, le P. Doncœur se devait de nous en donner une traduction fidèle, plus fidèle que celle d'Ernest Hello, dont nos lecteurs connaissent les étranges — parfois géniales — libertés. On s'étonnera peut-être que le P. Doncœur n'ait pas cru possible de traduire en français moderne toutes les nuances du texte latin; il a eu recours à une langue archaïque, calquée sur le latin, qui déconcerte au premier abord. Cet archaïsme savant, subtil, digne de ravir les lettrés, ne nuira-t-il pas légèrement à la crédibilité? L'objection se présente à l'esprit dès qu'on ouvre le livre, mais elle tombe, du moins après une lecture un peu suivie. Et l'on ne saurait trop remercier le P. Doncœur d'avoir revêtu d'une telle parure, pour les mettre à notre portée, les trésors que le génie fulgurant d'Ernest Hello ne nous n'avait livrés qu'en partie et, pour ainsi dire, camouflés.

F. Lavallée, *Béatitudes*, 254 pages, Lyon, Vitte, 9 francs.

Puisque Mgr le recteur des Facultés catholiques de Lyon se défend d'avoir voulu faire œuvre de théologien, il serait impertinent de ne pas accepter son témoignage. Et cependant la doctrine ne manque point dans le suggestif recueil destiné à commenter quatre des Béatitudes évangéliques. Substantiel et pratique commentaire où l'apologiste lui-même trouverait à glaner : il s'arrêtera notamment aux quelques pages où la moralité de l'espérance chrétienne est si fortement démontrée. En vérité, Mgr Lavallée ne s'affirme pas seulement dans ce livre un styliste maître de sa langue : cet humaniste délicat est aussi un écrivain spirituel à la fois suave et puissant.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

Les principes de l'action catholique

La fin, le but de la vie disons-nous, est vraiment le principe de nos actions humaines, car tous nous agissons en vue d'une fin. Cet objet de notre amour ordonne notre vie, il lui donne tout son prix.

Nous valons donc surtout par ce que nous voulons être.

Cet Idéal ne saurait consister dans une vague rêverie, à la manière des « Idées » kantiennes ; nous devons avoir une claire perception de notre souverain bien et nous efforcer de nous y conformer chaque jour davantage. Ce qui signifie, en termes d'Ecole, que l'être est bon dans la mesure où il s'adapte à sa fin. En un mot, la fin règle notre conduite, nous perfectionne. Le problème des causes finales domine toute la philosophie de l'action.

Plus un être est parfait, plus il est bon, plus il se donne. « Bonum est diffusum sui. » Communiquer à autrui le peu de bien que nous possédons, lui inspirer surtout le désir de ce bien suprême vers lequel nous tendons, le lui faire connaître, afin qu'il puisse l'aimer, c'est là la forme supérieure de l'agir.

Pour nous tous qui sommes imparfaits, cette loi d'amour revêt un caractère d'entr'aide mutuelle : l'homme de par sa nature est fait pour vivre en société. Celle-ci doit assurer notre subsistance matérielle et nous aider à atteindre notre perfection morale.

Cette loi de solidarité, empreinte dans la nature humaine, avait déjà été découverte par Aristote. Pour cette raison, dans sa philosophie des actions humaines il ne sépare pas la Politique de l'Ethique.

La fin naturelle de l'homme consiste dans l'exercice de la vertu, qualités de l'intelligence et vertus morales, par quoi nous atteignons notre perfection. En cette perfection réside notre bonheur. Cette vérité a été établie dans l'Ethique. Mais c'est dans la société que l'individu pourra le mieux parvenir au plein développement de

ses facultés, intellectuelles et volitives : vivre moralement c'est vivre en bon citoyen, pratiquer toutes les vertus que cet état comporte, la justice principalement et l'amitié.

La Politique devient ainsi le couronnement de l'Ethique : Pour avoir de bonnes mœurs, il faut faire de bonnes lois. La loi est un principe d'ordre : que la loi règle donc tous les actes du citoyen, la bonne volonté fera le reste. La société sera dès lors une communauté parfaite.

Cette conception de la Cité se suffisant à elle-même dans la splendeur de son ordre, telle une œuvre d'art, avait naturellement séduit ce génie grec par excellence qu'était Aristote : si la société est faite pour les individus, ceux-ci n'en sont pas moins en puissance par la société. Or l'acte prime la puissance, étant la perfection de ce qui n'était encore qu'imparfait. La Cité englobe donc l'individu, la famille ; elle les informe, elle les dépasse. La Société politique, centre où s'épanouit la vertu, est donc tout ce qu'il y a de meilleur. Là s'arrête la vision du plus grand philosophe païen.

Combien plus belle encore doit nous apparaître la Cité céleste, l'Eglise, cette communauté des fidèles dont le Christ est le chef, vivant de sa vie et unis à Dieu par sa grâce. Elle est vraiment le centre de toutes les vertus. Sans rien détruire de ce qui fait la bonté de la nature, de la Cité terrestre, elle la surélève, elle la rend infiniment plus parfaite. Nous nous mouvons ainsi dans un plan supérieur : l'ordre surnaturel ; le seul ordre qui soit réellement existant.

« Puissent-ils saisir la vie qui est vraiment la vie. » Cette exhortation de saint Paul à Timothée doit résonner dans notre âme comme un appel.

Mais pour discipliner notre action il importe en premier lieu d'en comprendre les principes. Les Encycliques des Papes, principalement celles de S. S. Pie X, « Il fermo proposito » du 11 juin 1905 adressée aux évêques d'Italie, et, dans les Actes de Pie XI, « Ubi arcano Dei », nous fourniront ces directives.

Nous ne saurions mieux définir l'action catholique qu'en indiquant l'objet auquel elle s'applique ; pour reprendre les paroles de Pie X : « Immense est le champ de l'action catholique ; par « elle-même elle n'exclut absolument rien de ce qui, d'une ma« nière quelconque, directement ou indirectement, appartient à la

« mission divine de l'Eglise... », c'est-à-dire : « Restaurer dans « le Christ non seulement ce qui incombe directement à l'Eglise « en vertu de sa divine mission, qui est de conduire les âmes à « Dieu, mais encore ce qui découle spontanément de cette di- « vine mission, la civilisation chrétienne dans l'ensemble de tous « et de chacun des éléments qui la constituent... »

« Quel appui apportent à l'Eglise ces troupes choisies de catho- « liques qui se proposent décidément de réunir ensemble toutes « leurs forces vives dans le but de combattre par tous les moyens « justes et légaux la civilisation anti-chrétienne, réparer par tous « les moyens les désordres si graves qui en dérivent ; replacer « Jésus-Christ dans la famille, dans l'école, dans la société, réta- « blir le principe de l'autorité humaine comme représentant celle « de Dieu ; prendre souverainement à cœur les intérêts du peuple « et particulièrement ceux de la classe ouvrière et agricole, non « seulement en inculquant au cœur de tous le principe religieux, « seule source vraie de consolation dans les angoisses de la vie, « mais en s'efforçant de sécher leurs larmes, d'adoucir leurs peines, « d'améliorer leur condition économique par de sages mesures, « s'employer, par conséquent, à rendre les lois publiques conformes « à la justice ; à corriger ou supprimer celles qui ne le sont pas ; « défendre enfin et soutenir avec un esprit vraiment catholique « les droits de Dieu en toutes choses et les droits non moins sacrés « de l'Eglise... »[1] Tel est en substance le programme de l'action catholique.

La nécessité de cette action ressort de l'objet même que le Saint-Père lui assigne ; il s'agit en effet de rechristianiser la société.

Cette société était autrefois chrétienne, non seulement dans ses membres mais dans ses institutions, dans l'esprit dont elle était animée, dans ses principes. Elle devint foncièrement païenne du jour où aux droits de Dieu l'on substitua les droits de l'homme. Le temps ne fit que consommer cette grande apostasie : on a laïcisé les institutions, ravi la foi aux enfants dans les écoles ; « l'évolution de la société, affirmait naguère M. Caillaux, va tout à fait à l'encontre de la morale et de la doctrine catholique ». C'est peut-être méconnaître de parti pris le renouveau chrétien qui travaille les élites, c'est oublier en tout cas que la religion est le fondement

1. Encyclique « Il fermo proposito ».

de tout pouvoir légitime, et que sans elle, ce que nous appelons « devoir » n'est que contrainte.

Aussi que voyons-nous ? La famille menacée dans son existence et dans sa fécondité : la dénatalité et le divorce. Dans les rapports sociaux le manque de charité, la perte du sens de la justice ont engendré la lutte des classes ; les relations internationales se font et se défont au gré des intérêts ; la société se trouve vraiment ébranlée sur ses bases, puisqu'on renie partout le principe de l'autorité.

Tant il est vrai de dire que la religion est la constitution fondamentale de la Cité terrestre. Notre action sera donc avant tout catholique ; et dans la mesure où elle sera catholique elle sauvera également la société. « Pax Christi in regno Christi. »

Peut-être y aura-t-il quelque profit pour nous à analyser les diverses formes que peut revêtir cette action. Nous en définirons la nature, nous en préciserons la portée ; nous la considérerons enfin dans ses rapports avec la politique. Question très délicate qu'il importe cependant de traiter aujourd'hui.

Sous le nom d'action catholique nous groupons tout d'abord les œuvres concernant directement Dieu et la vie spirituelle des âmes; les œuvres de miséricorde et de bienfaisance, inspirées par la charité chrétienne.

Viennent ensuite les œuvres qui ne se rapportent qu'indirectement à cette vie spirituelle : action sociale, œuvres économiques, et dans un certain sens que nous aurons à préciser, action politique; non pas de pure politique — cette dernière est nettement distincte et séparée de l'action catholique — mais de politique chrétienne, qui par dessus les partis et les régimes cherche à imprégner la société et ses institutions des principes de notre foi et de la morale chrétienne.

Le Catholicisme est une doctrine, expression de la vie intérieure d'un grand corps mystique. Cette vie surnaturelle Dieu nous la communique dans les sacrements administrés par ses représentants sur terre : les évêques et les prêtres, leurs coopérateurs. C'est également à cette hiérarchie de droit divin qu'incombe la charge de gouverner l'Eglise et d'enseigner la vérité. Son action est éminemment une action catholique.

Les laïcs ne sont pourtant pas exclus de toutes les œuvres se rapportant directement à la vie spirituelle : ligues du Sacré-Cœur,

associations eucharistiques, tiers ordres et confréries, œuvres des catéchismes et d'enseignement, auxquelles il faut joindre les œuvres de la bonne presse, patronages, cercles d'études, etc. Le rôle des laïcs bien que subordonné à l'action sacerdotale du prêtre ne doit en aucune façon être tenu pour secondaire dans ces œuvres, aujourd'hui surtout que le clergé, peu nombreux, ne peut suffire à la tâche ; ils seront donc dans chaque paroisse, les auxiliaires précieux de leurs prêtres. C'est dans ce sens que nous mériterons pleinement cet éloge de l'Apôtre saint Pierre : « Vous formez une famille d'élite, le sacerdoce d'un royaume spirituel. »

Participation des laïcs à la mission propre de l'Eglise, cette action ne saurait en aucune manière être un mouvement de direction doctrinale, mais uniquement d'éducation pratique, « elle sera donc dans « tous ses détails subordonnée à l'autorité de l'Eglise et, partant, éga- « lement à l'autorité des évêques, établis par l'Esprit saint pour gou- « verner l'Eglise de Dieu dans les diocèses qui leur ont été assignés »[1].

Trop de jeunes gens se sont malheureusement détournés de ces œuvres d'apostolat individuel ; leurs sympathies, depuis la guerre surtout, vont aux organisations dont l'activité semble être plus efficace parce qu'extérieure. En se consacrant aussi exclusivement à des tâches profanes, leur action est nécessairement désordonnée parce que incomplète. Il n'en serait peut-être pas ainsi si nous vivions d'une vie surnaturelle plus intense. N'est-elle pas l'âme de cet apostolat ? Nous pourrions en dire autant des œuvres de bienfaisance. Les conférences de Saint-Vincent de Paul, autrefois si nombreuses, trouvent difficilement à recruter des adhérents parmi les jeunes. Ces œuvres de charité ne furent pas toujours en honneur dans les milieux démocratiques, on les considérait comme un simple palliatif, tandis qu'on s'évertuait à prévenir les abus en faisant appel au sentiment de solidarité et de justice sociale.

Ceux qui veulent mettre la force au service du droit oublient trop souvent eux aussi que la force elle-même n'est une vertu que lorsqu'elle est guidée par la charité.

Et qu'on ne dise pas que ces œuvres n'ont plus de raison d'être depuis la guerre, par suite de l'accroissement général du bien-être parmi les classes laborieuses. Il n'en subsiste pas moins bien des misères ; misères physiques, misères morales surtout. Si nous nous

1. Encyclique « Il fermo proposito ».

en apercevons moins, c'est que, de plus en plus les différentes classes sociales tendent à vivre séparées les unes des autres, habitant dans des quartiers distincts, frayant exclusivement avec des gens de leur monde. Quoi d'étonnant, dès lors, si la générosité qui s'alimente au foyer des misères humaines semble de plus en plus se tarir dans nos milieux bourgeois.

L'action catholique s'étend également aux œuvres sociales. Le grand pape du mouvement social chrétien nous en donne la raison : « La question sociale offre, en effet, plus d'un aspect à des « yeux exercés. Sans doute, elle a rapport aux biens extérieurs, « mais elle tient surtout de près à la Religion et à la morale ; elle « est aussi naturellement unie à l'ordre des lois civiles, si bien « qu'elle s'étend largement aux droits et aux devoirs de toutes les « classes de la société. Aussi les principes évangéliques de justice « et de charité appliqués aux faits et à la conduite de la vie, doi- « vent-ils nécessairement atteindre les intérêts multiples des parti- « culiers. »[1]

Mais s'il est vrai de dire qu'il n'y a pas une question sociale mais des questions sociales, on comprend principalement sous ce nom l'étude et l'application des principes de la justice sociale dans les rapports entre employeurs et employés, le capital et le travail. L'attention du Souverain Pontife se porte surtout sur les classes laborieuses. Par leur nombre tout d'abord tous ces travailleurs forment la grande majorité des enfants de l'Eglise. Sans doute ne se trouvent-ils plus aujourd'hui dans cet état de misère imméritée dénoncée dans l'encyclique, — et nous devrions tous en être heureux, — leur sort n'en demeure pas moins digne d'intérêt. Prendre prétexte de cette amélioration pour se détourner des œuvres sociales c'est méconnaître le caractère moralisateur de la vraie démocratie chrétienne. Celle-ci « par le fait seul qu'elle se dit chrétienne, doit « s'appuyer sur les principes de la foi divine comme sur sa propre « base. Elle doit pourvoir aux intérêts des petits, sans cesser de « conduire à la perfection qui leur convient les âmes créées pour « les biens éternels »[2].

Plus que jamais le peuple est sollicité par des organisations foncièrement anti-religieuses qui après avoir excité sa haine parviennent aisément à étouffer en lui les derniers vestiges de sa foi. Si

1. Encyclique « Graves de communi » du 18 janvier 1901.
2. Lettre de Léon XIII aux évêques belges du 10 juillet 1895.

le peuple nous échappe, grande est la responsabilité des classes dirigeantes qui n'ont pas rempli leur rôle social.

Quelle est l'étendue de ce devoir ? « Il se mesure, déclare « Léon XIII dans l'encyclique précitée, à la grandeur des biens que « l'on a reçus et c'est en raison de l'étendue de ces biens que Dieu, « le souverain bienfaiteur de qui on les tient, a le droit de deman- « der un compte rigoureux. »

Gardons-nous toutefois d'attacher un sens politique à ce terme de démocratie chrétienne. Il ne s'agit pas ici d'un régime de gouvernement populaire, mais d'une action sociale, c'est-à-dire bienfaisante et chrétienne. Pas plus que les partisans de la monarchie, dans le domaine religieux, les démocrates n'ont le droit de lier ces deux questions, par elles-mêmes nettement distinctes : la démocratie politique et la démocratie sociale chrétienne : « En effet, les préceptes « de la nature et de l'Evangile étant par leur autorité propre au-des- « sus des vicissitudes humaines, il est nécessaire qu'ils ne dépendent « d'aucune façon de gouvernement civil ; ils peuvent pourtant s'ac- « commoder de n'importe laquelle de ces formes, pourvu qu'elle ne « répugne ni à l'honnêteté ni à la justice. Ils sont donc et ils de- « meurent pleinement étrangers aux passions des partis et aux di- « vers événements ; de sorte que, quelle que soit la constitution « d'un Etat, les citoyens peuvent et doivent observer ces mêmes « préceptes qui leur commandent d'aimer Dieu par-dessus toutes « choses et leur prochain comme eux-mêmes. ...Ceci étant posé « les intentions et l'action des catholiques qui travaillent au bien « des prolétaires ne peuvent, à coup sûr, jamais tendre à préfé- « rer un régime civil à un autre, ni à lui servir comme moyen de « s'introduire. »[1]

Nous voici donc amenés à traiter de l'action catholique dans ses rapports avec la politique.

Le sujet est d'importance et doit être envisagé sans parti pris, à la lumière des grands principes contenus dans les documents pontificaux, les encycliques principalement. « Il en est, c'est Léon XIII « qui parle[2], qui ont coutume non seulement de distinguer la poli- « tique et la religion, mais de les désunir complètement et de les « séparer... leur erreur est d'autant plus déplorable qu'ils écar- « tent ainsi témérairement la société de la source d'avantages la

1: Encyclique « Graves de communi ».
2. Supplique « cum multa » à l'épiscopat espagnol, du 8 décembre 1882.

« plus féconde. Quand la religion est supprimée il arrive néces-
« sairement qu'on voit chanceler la stabilité des principes sur les-
« quels se fonde surtout la sécurité publique, qui tirent de la reli-
« gion leur principale force, et au moyen desquels on peut, par
« exemple, commander avec justice et modération, se soumettre
« par conscience du devoir qu'on en a, dompter ses passions par
« la vertu, rendre à chacun ce qui lui appartient. »

Et Pie X dans sa première allocution consistoriale du 9 novembre 1903 : « Nous ne nous cachons pas que Nous choquerons quelques « personnes en disant que nous nous occuperons nécessairement « de politique. Mais quiconque veut juger équitablement voit bien « que le Souverain Pontife investi par Dieu d'un magistère suprême « n'a pas le droit d'arracher les affaires politiques du domaine de « la foi et des mœurs. »

Les textes que nous venons de citer indiquent suffisamment dans quel sens il faut entendre ces mots : action politique.

Il convient de distinguer en la matière l'action de politique chrétienne de l'action purement politique.

L'action politique chrétienne se place en effet en dehors et au-dessus des partis politiques et des nationalités, tout comme la religion à laquelle elle se rattache ; elle est indépendante des contingences de temps et de lieu : quelle que soit par ailleurs la forme du gouvernement, le parti au pouvoir, partout et toujours s'imposent ces grands principes de la morale catholique.

Rendre les institutions politiques nationales et internationales conformes à ces principes, c'est là toute la politique chrétienne, la seule qui soit une action spécifiquement catholique. Dans le cours ordinaire des choses cette action prendra la forme d'une propagande d'idées, elle s'adressera de préférence aux individus, tout en laissant aux groupements politiques opérant dans le rayonnement de sa pensée, le soin d'en poursuivre les applications.

Que si ces principes venaient à être méconnus, bannis de la société, publiquement combattus, les catholiques auraient à faire leur devoir. Notre devoir consiste en l'occurrence à nous grouper étroitement autour de nos chefs, investis de la confiance des autorités ecclésiastiques, pour la défense de nos droits et de nos convictions les plus sacrés. Et ce faisant les catholiques français se montreront « tout aussi bons patriotes que chrétiens zélés : « La religion « chrétienne, écrivait le célèbre Domat dans son traité des lois civiles,

« nous découvre quels sont les premiers principes que Dieu a éta-
« blis pour le fondement de l'ordre de la société des hommes, et
« qui sont les sources de toutes les règles de la justice et de
l'équité. »

La religion est plus qu'une Vérité théorique, elle est le principe de toute activité ordonnée : seule la religion pénètre en effet jusqu'au cœur de l'homme. La charité, remarque saint Thomas, par là même qu'elle atteint les actes humains dans le principe même qui les émet, les oriente plus efficacement que toutes les lois vers le bien commun. La religion est donc à la fois le fondement de toute autorité et la garantie de l'ordre dans la société. Sans elle rien de durable ne peut s'y faire ; il faut que le Christ règne dans la cité.

Toutes ces œuvres sociales et politiques qui ont pour but de restaurer la société dans le Christ, par là même qu'elles appliquent les principes de la doctrine de l'Eglise, sont soumises à la haute direction de l'autorité ecclésiastique. Le rôle des laïcs n'en est pas moins prépondérant dans ces domaines ; ainsi l'exige la nature même de cette action ; c'est aux laïcs qu'il appartient de prendre l'initiative et leurs responsabilités.

L'étendue des droits de l'autorité religieuse en ces matières ne saurait être déterminée avec une prévision mathématique, précision qu'on n'est pas en droit de requérir des sciences morales. Contentons-nous de transcrire ce passage de l'encyclique « Il fermo proposito », dans lequel les laïcs animés du véritable esprit d'obéissance et sincèrement dévoués à l'Eglise aimeront à puiser leurs directives :
« il est certain que de telles œuvres, étant donné leur nature, doi-
« vent se mouvoir avec la liberté qui leur convient raisonnable-
« ment, puisque c'est sur elles-mêmes que retombe la responsabi-
« lité de leur action, surtout dans les affaires temporelles et éco-
« nomiques ainsi que dans celles de la vie publique, administra-
« tive ou politique, toutes choses étrangères au ministère purement
« spirituel. Mais puisque les catholiques portent toujours la ban-
« nière du Christ, par cela même ils portent la bannière de l'Eglise;
« et il est donc raisonnable qu'ils la reçoivent des mains de l'Eglise,
« que l'Eglise veille à ce que l'honneur en soit toujours sans tache,
« et qu'à l'action de cette vigilance matérielle, les catholiques se
« soumettent en fils dévoués et affectueux. »

L'action catholique, nous avons dit pour quelles raisons, ne se

rencontre jamais sur le terrain de l'action *uniquement politique*. S. S. Pie XI le déclarait encore tout récemment aux congressistes de la Fédération italienne des hommes catholiques : « L'action catho-« lique déploie son activité en dehors et au-dessus de tout parti po-« litique. Elle se refuse à faire la politique d'aucun parti ou à déte-« nir elle-même un parti politique. »

Est-ce à dire que les catholiques ne puissent, conjointement avec leur action catholique, se dévouer à la cause publique dans des organisations purement politiques ? Le prétendre serait aller à l'encontre des directives pontificales les plus certaines : « Il est certain, déclare S. S. Pie X dans l'encyclique déjà citée sur l'ac-« tion catholique, que les constitutions actuelles des Etats don-« nent indistinctement à tous la faculté d'exercer une influence « sur la chose publique, et les catholiques, tout en respectant les « obligations imposées par la loi de Dieu et les prescriptions de « l'Eglise, peuvent en user en toute sûreté de conscience pour « se montrer, tout autant et même mieux que les autres, capa-« bles de coopérer au bien-être matériel et civil du peuple, et ac-« quérir ainsi une autorité et une considération qui leur per-« mette aussi de défendre et de promouvoir les biens d'un or-« dre pour élevé, qui sont les biens de l'âme. »

N'étant encore qu'Archevêque de Milan, le Cardinal Ratti faisait à ce sujet les déclarations très nettes que voici : « En rappelant « que l'association de la jeunesse catholique n'est ni un parti poli-« tique, ni une section de parti, nous n'entendons pas défendre « aux jeunes gens l'étude des questions qui intéressent la vie pu-« blique ; de même nous n'entendons pas leur interdire par là, « lorsqu'ils seront formés, mûris en âge, en caractère et en con-« naissances, de se livrer, hors de l'association et de toute autre « organisation d'action catholique, à une politique honnête, juste « et modérée... »

Nous retrouvons ces directives dans l'alocution de Pie XI, aux congressistes de la F.I.U.C., déclaration récente qui en raison des circonstances mérite de retenir tout particulièrement notre attention. Après avoir marqué sa volonté expresse de voir les groupements d'action catholique de désolidariser de toute action politique, le Saint Père a eu soin de rappeler explicitement qu'il est du devoir de tout bon catholique de se dévouer à la chose publique.

Nous n'avons envisagé jusqu'ici que l'action politique au sein d'un régime établi. Est-il permis à des catholiques de s'affilier également à une ligue politique dont le but est de substituer une forme de gouvernement à une autre ?

L'Eglise n'a en principe aucune préférence politique : la mission du pouvoir étant d'assurer l'ordre et de promouvoir le bien général, tout gouvernement qui réalise cette fin doit être considéré comme légitime. « La souveraineté n'est donc en soi nécessairement liée à aucune forme politique. » L'Encyclique Immortale Dei nous a rappelé ces principes. En fait l'Eglise a toujours respecté le pouvoir établi lorsqu'il remplissait sa mission.

Ce qui ne signifie nullement que comme citoyen nous ne puissions avoir nos préférences politiques ; chercher même, dans la mesure où le bien général semble l'exiger, par tous les moyens légaux, à instaurer un régime politique, fût-ce au détriment d'un autre. Nous touchons ici à ce qu'on appelle des questions libres, sur lesquelles il est permis de différer d'avis. « L'action politique « des partis ne relève pas hiérarchiquement de l'autorité ecclé- « siastique, et c'est pourquoi celle-ci n'en assume aucune respon- « sabilité », déclarait l'archevêque de Milan, le Cardinal Ratti. Il nous est donc loisible de faire partie d'organisations purement politiques, à une condition toutefois, c'est que cette action ne nuise en aucune manière à notre action catholique ; qu'elle se cantonne uniquement sur le terrain purement politique et qu'on ne cherche pas à justifier cette action politique par des doctrines contraires à l'évangile ou à l'enseignement de l'Eglise. Ceci dit sans acception de personnes.

Outre que leur qualité de catholique leur en fait un pressant devoir, les membres d'organisations politiques, quel que soit le parti auquel ils appartiennent, ont le plus grand intérêt à faire partie des œuvres d'action catholique.

Ils y apprendront tout d'abord la pure doctrine de l'Eglise catholique ; doctrine que leurs groupements respectifs ne sont pas en état de leur faire connaître, qu'il n'est même pas dans leur mission de traiter ex professo, puisqu'il est entendu que ces organisations doivent se maintenir sur le terrain purement politique et que l'Eglise ne peut être inféodée à aucun parti, ni le servir.

L'avenir même de la nation dépend de l'extension et de la vitalité de ces œuvres d'action catholique. Sans doute les institutions

ont une influence dont on ne saurait exagérer l'importance sur la vie et la santé morale des peuples qu'elles façonnent, et maintiennent dans l'esprit dont elles sont elles-mêmes issues. Aristote, traitant de la Politique, la proclame même la science la plus architectonique. Non que cette action soit en soi supérieure à toute autre ; elle est subordonnée au contraire, étant un moyen[1] en vue d'une fin : l'ordre dans la cité; fin qui est elle-même subordonnée à un bien supérieur : l'ordre surnaturel. Mais les moyens précèdent nécessairement les fins dans la pratique. Qui veut la fin doit commencer par vouloir les moyens, — et les fins subordonnées elles-mêmes ne sont que des moyens par rapport à ce qui est fin en soi. Tel est le seul sens dans lequel puisse s'accepter cette formule : « Politique d'abord. »

Du point de vue purement national, nous aurions cependant tort de nous consacrer uniquement à la politique. S'il est vrai que « les mœurs ne sont jamais que le résultat des lois, les lois deviennent le résultat des mœurs », et, ainsi que l'a remarqué le même penseur, de Bonald, « les mœurs ou lois naturelles à l'état domestique de société, insensiblement développées, deviennent naturellement les lois politiques naturelles à l'état public. » Dans une société bien ordonnée l'action individuelle doit donc aller de pair avec l'action politique : « Sans doute, constate Aristote au terme de son traité sur la politique, il serait préférable, s'il y avait moyen, de former collectivement tous les citoyens à la vertu, sans être obligé de s'occuper de chacun d'eux en particulier, mais la vertu de tous se compose de la vertu de chaque individu. » L'action politique n'exclut donc nullement l'action catholique, elle la postule au contraire.

Ch. MERCIER.

1. La politique est-elle un moyen toujours nécessaire pour christianiser les institutions ? On en peut douter... En tout cas elle n'est pas un moyen toujours nécessaire pour le but suprême qui est le salut des âmes (N.D.L.R.).

Voix du désert

Si vous en êtes encore à vous demander pourquoi il a été dit que « la solitude est la patrie des forts », lisez vite le livre en deux volumes (coûtant le prix modique de 30 francs) que vient de publier M. Jean Bremond sous le titre classique *Les Pères du désert*[1]. Ce n'est plus, comme dans Fromentin, Flaubert et Loti, de la littérature fantaisiste : les solitaires en personne sont introduits sur la scène pour raconter quelques épisodes de leur vie et nous donner d'utiles leçons. L'auteur se contente de présenter ses personnages en quelques mots, mais si précis qu'ils suffisent à renseigner les lecteurs.

Vous vous dites peut-être : Mais où a-t-il trouvé ces revenants après quinze siècles du sommeil des tombeaux ? Eh ! parmi nous. Ils survivent dans nos bibliothèques, où l'on garde les livres faits par eux ou sur eux. Seulement tout cela est écrit en grec, et vous savez bien que l'axiome du moyen âge, *Graecum est, non legitur*, a reconquis de nos jours son actualité. Il est vrai que leurs textes avaient été traduits en latin et même en français depuis trois siècles, mais un petit nombre seulement d'érudits, de clercs et de moines s'aventuraient dans ce jardin fermé. Cependant, voici qu'en Allemagne, en Angleterre et même chez nous s'est produit un mouvement de curiosité d'abord et puis de sympathie, qui a ramené l'attention des critiques sur les Pères du désert.

On se demande pourquoi, aux IV^e^ et V^e^ siècles, des milliers, des centaines de mille d'hommes et de femmes ont fui les grandes villes, telles qu'Alexandrie et Thèbes, pour s'enfoncer dans des solitudes

1. Edité par Gabalda (Lecoffre), Paris, 1927.

de sable, y vivre séparément ou en commun, du travail de leurs mains, et quand ils avaient gagné le peu qui suffisait à leur subsistance quotidienne, consacrer le reste du temps à prier et à se mortifier. Etaient-ce des timides fuyant la persécution, ou encore de simples mécontents ? Tout le monde convient que le monachisme ne peut pas s'expliquer aussi superficiellement. Si l'appel du désert a été entendu, c'est qu'il répondait à un besoin des âmes. Désespérant de rajeunir un monde vermoulu, solitaires et cénobites sont allés bâtir au large la cité nouvelle, où il fût permis de vivre le christianisme intégral.

Comment ont-ils conçu cette vie purifiée des corruptions et des trivialités de la société païenne, dont la contagion était une menace perpétuelle pour l'idéal chrétien lui-même ? Il est à croire que la question a fini par intéresser un public peu soucieux d'ordinaire des problèmes religieux. La preuve en est dans l'accueil fait aux récentes traductions françaises de l'*Histoire Lausiaque* de Pallade (A. Lucot, Paris, 1912), et des *Conférences de Cassien* (Dom Pichery, Saint-Maximin, 1912-1926). Ces textes émanent de témoins de toute première valeur, puisque leurs auteurs ont vu et entendu ce qu'ils racontent. Pallade et Cassien n'étaient pas de simples touristes, pendant des années ils ont partagé la vie des Pères du désert.

Bien que l'accès aux sources de l'histoire du monachisme primitif soit désormais ouvert, un petit nombre de lecteurs remontera jusque-là. Il fallait un recueil, quelque chose comme une anthologie, qui permît à tous de bénéficier des richesses de cette littérature. C'est précisément le but du nouvel ouvrage. L'abeille diligente a fait son miel de toutes les fleurs. Une autre comparaison, bien connue, celle de la bouquetière Glycéra, serait plus juste. Avec des fleurs cueillies dans tous les prés, l'auteur a composé des bouquets variés, huit en tout, auxquels il donne des noms, par exemple : solitude, lutte, discrétion, charité, etc.

Ces récits savoureux, ces apophtégmes suggestifs sont de nature à intéresser n'importe quel lecteur : l'homme du monde en quête d'émotions aussi bien que le moine, qui en fera sa lecture spirituelle au commencement de Complies.

Il n'est analyse qui puisse présenter le raccourci d'un ouvrage comme celui-ci. Bornons-nous à quelques traits saisis au hasard.

Celui qui va demander au désert la paix de l'âme a besoin de

savoir au préalable qu'il y portera sa nature et qu'avec elle la lutte ne cesse jamais. C'est l'expérience que fit ce moine qui, se sentant souvent ému de colère dans le monastère, se dit :

« Je m'en irai dans le désert, afin que n'y ayant là personne avec qui je puisse avoir rien à démêler, cette passion me laisse en repos. » S'en étant donc allé dans le désert, et demeurant seul dans une caverne, son pot qu'il avait rempli d'eau et déposé par terre se renversa trois fois de suite. Ce qui l'ayant mis en colère, il le jeta et le cassa. Après, revenant à soi, il dit : « Le démon de la colère m'a trompé, car encore que je sois seul, elle ne laisse pas de me vaincre. Ainsi puisque partout où il y a combat nous avons besoin de patience et de l'assistance de Dieu, je m'en retournerai au monastère. » (54-55).

Le monastère a beau séparer des tentations extérieures, à elle seule sa clôture ne guérit pas les infirmités de l'âme. De main de maître Cassien trace le portrait du cénobite atteint d'acédie (nous dirions aujourd'hui de neurasthénie) :

« Il loue les autres monastères qui sont éloignés du sien. Il les trouve heureux, il en parle à tout le monde comme de lieux bien plus propres à son salut, et plus avantageux pour la vie religieuse. Il représente tous ceux qui y sont comme des personnes d'une conversation très agréable. Il ne trouve au contraire rien que d'incommode et d'importun au lieu où il est. Personne de tous ceux qui s'y trouvent ne l'édifie, il ajoute qu'on a peine à y trouver de quoi vivre, même en y travaillant beaucoup. Enfin il déclare qu'il ne croit pas son salut en assurance tant qu'il demeurera en ce lieu, que c'est fait de lui, s'il reste davantage dans cette cellule et s'il ne la quitte promptement pour aller ailleurs.

Il se figure vers les onze heures ou le midi qu'il est très las et qu'il a un grand besoin de nourriture, comme s'il avait fait un très long chemin, ou qu'il eût travaillé excessivement, ou passé deux ou trois jours sans manger... Il sort souvent de sa cellule et y rentre aussitôt. Il lève à tout moment la tête pour regarder le soleil, et il s'étonne qu'il soit si lent à se coucher. (Les moines ne faisaient qu'un repas par jour, qui avait lieu après None, c'est-à-dire trois heures de l'après-midi, en temps ordinaire; et après Vêpres, c'est-à-dire au coucher du soleil les jours de jeûne). Ainsi ayant l'esprit agité, et tout rempli de ténèbres, il est réduit à une si grande inutilité et incapacité pour le bien qu'il croit qu'il ne lui reste plus d'autre remède pour sortir de cette langueur que d'être visité de quelque frère, ou de se laisser aller au sommeil. » (320-321.)

On faisait maigre chère au désert. Sulpice-Sévère nous a transmis le menu d'un festin dont son ami Postumien fut régalé par

un moine de Lybie. C'est ce que celui-ci raconte lui-même en présence de Gallus, leur ami commun :

« Il nous servit un dîner, certes, splendide : c'était la moitié d'un pain d'orge. Or, nous étions quatre et lui faisait le cinquième. Il nous apporta aussi un faisceau d'herbes, dont le nom m'échappe ; cette herbe, qui ressemblait à la menthe, abondait en feuilles et avait la saveur du miel. Cette douceur extraordinaire nous charma et nous satisfîmes notre appétit. » Alors moi (dit Sulpice-Sévère), souriant à Gallus : « Que te semble, Gallus, d'un pareil dîner? Un faisceau d'herbe et la moitié d'un pain d'orge pour cinq hommes? » Gallus, fort timide, rougit un peu à cette attaque : « Sulpice, dit-il, selon ta coutume, tu ne laisses passer aucune occasion de nous accuser d'être de gros mangeurs. Mais il y aurait cruauté à toi de nous forcer nous autres Gaulois, à vivre comme les anges (du reste je suis persuadé que pour le plaisir de manger, les anges mangent eux-mêmes), car, à moi seul, je craindrais d'attaquer cette moitié de pain d'orge. Qu'il s'en contente ce Cyrénéen (le moine de Lybie), que la nature ou la nécessité ont contraint de jeûner, ainsi que ces gens que le ballottement du vaisseau avait, je pense, forcés à la diète. (*Cf. Act.* XXVII, 33.) Nous autres, nous sommes loin de la mer et encore une fois nous sommes Gaulois. Mais que Postumien continue plutôt l'histoire de son Cyrénéen. »

« A l'avenir, dit Postumien, je me garderai de vanter la frugalité de qui que ce soit, de crainte d'offenser nos Gaulois, en citant de tels exemples. Cependant j'avais résolu de vous parler aussi du souper de ce Cyrénéen et des repas suivants, mais je n'en ferai rien de peur que Gallus ne croie que je le raille. » (198-199.)

Si austère que fût leur vie, les Pères du désert n'intervertissaient pas l'ordre des valeurs. A leurs yeux, la charité, même celle qui se révèle dans l'ordinaire hospitalité, prime le jeûne :

« Deux solitaires étant venus voir un saint vieillard qui passait d'ordinaire un jour entier sans manger, il les reçut avec joie et leur dit : « Il est vrai que le jeûne a son mérite et sa récompense : mais celui qui mange par un mouvement de charité accomplit en même temps deux préceptes, l'un de renoncer à sa propre volonté et l'autre de bien recevoir ses frères. » (371.)

Si les solitaires eussent été tentés d'oublier que charité vaut mieux qu'abstinence, des saints, venus du dehors, n'auraient pas manqué de le leur rappeler.

Un jour Epiphane, l'évêque de Chypre, envoya prier l'abbé Hilarion. « Venez que nous voyions encore une fois avant de quitter de corps. » Ils se rencontrèrent en effet. Tandis qu'ils mangeaient, on apporta un

peu de volaille et l'évêque en offrit à Hilarion. Le vieillard lui dit : « Excusez-moi, depuis que j'ai pris ce saint habit, je n'ai jamais mangé de viande. » A quoi Epiphanie répartit : « Quant à moi, depuis que je porte cet habit, je n'ai laissé personne prendre son sommeil qui eût quelque chose contre moi, et de mon côté je ne me suis jamais endormi avec un sentiment d'aversion contre qui que ce soit. »

Hilarion lui dit : « Pardonne-moi, ta philosophie est supérieure à la mienne. » (374.)

Certains avaient une manière raffinée d'accorder la mortification avec la charité :

Pensant aux repas qu'il prenait par charité avec les frères qu'il visitait, l'abbé Macaire avait résolu de compter le nombre de verres de vin qu'il acceptait de prendre et de passer ensuite autant de jours sans boire même de l'eau. Quand donc les frères lui offraient du vin il s'empressait de boire, pour se mortifier ensuite par la soif. Son disciple l'ayant appris, divulgua la pratique du père et demanda qu'on ne lui offrît plus de vin, alléguant que c'était une pénitence qu'on lui offrait. » (373.)

L'histoire de la grappe de raisin vaut d'être contée, laissant à chacun de dire ce qu'il convient d'admirer le plus, de la sobriété ou de la délicatesse de ces hommes, qu'on se représente trop facilement comme des gens grossiers.

« Une grappe de raisin ayant été apportée au même Macaire, il la fit porter à un frère qu'il croyait en avoir plus besoin que lui. Ce solitaire rendit grâces à Dieu de cette bonté du saint, mais ayant comme lui plus de soin des autres que de soi-même, il porta cette grappe à un autre, et cet autre à un autre, de sorte qu'elle fit le tour de toutes les cellules jusqu'à ce qu'elle retomba entre les mains du saint, sans que nul des solitaires sût qu'elle venait de lui tout d'abord. »

Encore un trait de bonté, ou plutôt de cette discrétion, qui est fille de la bonté.

Quelques anciens étant allés trouver l'abbé Pacôme lui demandèrent : « Si nous voyons des frères sommeiller pendant l'office, devons-nous les secouer, pour qu'ils reviennent à eux-mêmes et se tiennent éveillés ? — « Quant à moi, répondit l'Abbé, si je vois un frère sommeillant, j'attire sa tête sur mes genoux, et je l'aide à se reposer. » (306.)

Après la charité, la vertu la plus appréciée au désert était l'humilité. Seulement, on savait distinguer entre les apparences et la réalité de la vertu :

« Un frère vint visiter l'abbé Sérapion. L'abbé l'invita à prier avec lui, comme c'est l'usage, mais le moine ne voulait pas, disant qu'il était pécheur et même indigne de porter le saint habit. L'abbé voulut lui laver les pieds, mais le moine refusa en faisant les mêmes protestations d'indignité. L'abbé dressa alors la table, et ils se mirent à manger. Cependant l'abbé lui donnait quelques avis : « Mon fils, si tu veux profiter, reste dans ta cellule, prenant soin de ton âme et te donnant au travail des mains. » Entendant cela, le moine bouleversé changea de visage au point que le saint vieillard ne pouvait pas ne pas le remarquer. Sérapion lui dit alors : Jusqu'ici tu te disais pécheur, tu te déclarais indigne de vivre et voilà que sur un avis charitable tu es ainsi désemparé... » Le moine comprit et se jetant à genoux il demanda pardon et s'en alla enrichi d'un excellent conseil. (220-221.)

Pacôme entré dans le monastère, alla voir les frères après avoir prié Dieu ; et les trouvant qui faisaient des nattes de jonc, il se mit aussi à travailler avec eux. Alors un enfant (encore postulant ou même simple oblat) qu'on lui avait donné pour le servir, et qui était de semaine, le voyant travailler lui dit : « Vous ne faites pas bien, mon Père, et l'abbé Théodore travaille d'une autre sorte. » Le saint Abbé se leva aussitôt et lui répondit : « Montrez-moi, mon fils, comment il faut que je fasse. » L'enfant le lui ayant montré, il se remit sur son siège, et recommença à travailler avec un esprit tranquille, témoignant bien par là qu'il était accoutumé à dompter dans son esprit jusqu'aux moindres sentiments d'orgueil, puisque s'il eût agi le moins du monde selon la chair, au lieu de s'arrêter aux avis d'un enfant, il l'eût repris d'oser parler ainsi, au delà de ce que son âge lui devait permettre. (226.)

Si saint Pacôme revenait à la vie et qu'on l'invitât à Paris, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, pour une conférence sur l'ascétisme chrétien, le grand législateur du cénobitisme accepterait sans doute, lui que Sozomène appelle *vir humanissimus*. Et là, devant un public venu pour mesurer la distance entre les religieux d'aujourd'hui et ceux d'il y a quinze siècles, ce revenant redirait simplement ce que tout le monde sait du monachisme contemporain. Les costumes ont changé (nos moines s'habillent plus chaudement), ils jeûnent moins rigoureusement, mais Gallus, l'ami de Sulpice-Sévère, faisait déjà observer que les Gaulois (disons les Occidentaux) ont toujours été de médiocres jeûneurs. En somme, la plus grande différence serait que Pacôme viendrait de Tabenne à Paris en cinq jours, au lieu des trois mois qu'il fallait alors.

Je m'en voudrais de finir sans avoir prévenu le lecteur qu'un régal l'attend dès l'Introduction. Ces cinquante pages sont de la plume de M. Henri Bremond, le frère de l'auteur des *Pères du Désert*. Le brillant Académicien n'a pas voulu seulement donner

une façade au monument, il a eu le souci d'y introduire. Très spirituellement, à son ordinaire, il défend Pallade dans la mauvaise querelle qu'on lui cherche au sujet de ses histoires de bêtes. Soit en exemple une seule, la plus drôle :

Paphnuce nous racontait qu'un jour une hyène, ayant pris son petit, qui était aveugle, l'apporta à Macaire, et, ayant heurté de la tête la porte de la clôture, elle entra, lui étant assis dehors, et elle jeta à ses pieds le petit. Alors, le saint l'ayant pris, et lui ayant craché sur les yeux, fit une prière, et sur le champ il recouvra la vue. Et la mère, l'ayant allaité et pris, s'en alla. Et le lendemain elle a apporté au saint une toison de grande brebis. Et ainsi la bienheureuse Mélanie m'a dit ceci : « C'est de Macaire que j'ai reçu cette toison-là en présent d'hospitalité. » Et quoi d'étonnant. Celui qui a adouci les lions par Daniel a rendu intelligente aussi (non, a humanisé) la hyène. » (*Pallade*, 139, 141.)

Et M. Henri Bremond d'ajouter : « Si c'est là une légende, on pourra douter de tout. Comme auteur et témoin, Macaire, un vrai saint ; comme greffier Pallade, la probité même ; entre les deux, Paphnuce et Mélanie, lesquels d'ailleurs n'ont pu se donner le mot; Macaire leur a raconté l'aventure en leur montrant la peau de mouton. Miracle ou non, peu importe. Et quand, par impossible, tout cela ne serait qu'une fable, en connaissez-vous une seule qui soit aussi bienfaisante parmi toutes celles de La Fontaine ? » (XXXIV).

C. DE CHANTEMERLE.

La Pluralité des mondes habités et les convenances théologiques

Il n'est pas scientifiquement établi qu'aucune planète solaire ou stellaire soit habitée par des races vivantes analogues à la nôtre. C'est la conclusion qui ressort d'un savant article publié par un spécialiste, Pierre Humbert, dans la *R. A.* de février dernier. Sur cette conclusion, tant qu'elle n'est pas démontrée fausse, le croyant peut s'appuyer en toute sûreté pour écarter toute objection contre sa foi, en cette matière de la pluralité des mondes habités. C'est à mon avis, ce qu'il y a de mieux à faire. Pour mon compte, c'est l'attitude que j'adopte toujours à l'égard des objections ou des difficultés de croire fondées sur de pures suppositions, suppositions scientifiques, historiques, exégétiques, économiques et autres. Quand il y aura des faits, des réalités, j'aviserai à découvrir leurs rapports avec cette autre réalité qu'est la foi. Mais à des suppositions on peut ne répondre que par des suppositions. Vous supposez qu'il y a des hommes dans la lune, je suppose qu'il n'y en a pas. Vous avez peut-être raison ; il n'est pas établi que j'aie tort, et solidement appuyé sur le roc réel et réellement inébranlable de ma foi, j'attends pour mettre mon esprit en peine et en chasse que vous m'apportiez des faits. Reste qu'il y a *peut-être*, qu'*il peut* y avoir des habitants dans des planètes, dans Mars, dans des planètes de Sirius, dans d'autres planètes plus problématiques encore. Et s'il était démontré qu'il y en a, que deviendrait la foi ? Elle ne deviendrait rien, elle resterait ce qu'elle est, et n'aurait rien à changer. Quelques théologiens ou apologistes modifieraient leurs positions. Stanislas Chevalier (je prends un exemple dans les *R. P. A.* elle-même) ne signerait plus l'article qu'il y donna le 15 avril 1919,

mais soyez sûrs que la foi ne croulerait pas, ne vacillerait même pas. Les faits apportant avec eux leur lumière, à peu près comme les tentations occasionnent la grâce actuelle, peut-être même que certaines thèses de dogme se préciseraient et n'en paraîtraient que plus lumineuses. Mais incontestablement l'acte de foi se réciterait toujours avec autant de vérité, de certitude et d'humilité et serait ordinairement suivi comme auparavant des actes d'espérance et de charité.

Que penser de la pluralité des mondes habités, non plus du point de vue scientifique, mais du point de vue des convenances théologiques ? La question me paraît — et à d'autres aussi — plus curieuse que vraiment utile. Mais, puisqu'il en est qui se la posent (oh ! sans aucune angoisse !) et la lui posent, la *Revue Apologétique* veut bien, une fois encore, hasarder une réponse. Avant de la livrer au public, l'auteur eût aimé dire ce qu'ont pensé de la question les théologiens contemporains de Copernic. Les circonstances de temps et de lieu qui mesurent sa vie ne lui ont pas permis jusqu'à maintenant de le savoir. Quant aux théologiens du XVII^e^ siècle qui sont plus à sa portée, ils sont évidemment trop rapprochés de Galilée pour avoir osé faire et donc discuter même l'hypothèse. Suarez, de Lugo, les Salmanticenses me semblent n'avoir rien dit ex-professo sur la question. Il se trouve donc aujourd'hui réduit à marcher seul, quitte à revenir plus tard à la compagnie des anciens s'il lui arrive de les rencontrer à quelque détour actuellement imprévu.

L'article de la *R. P. A.*[1] auquel il vient d'être fait allusion proclame avec vérité que nous ne saurions rien concevoir de trop grand et de trop beau quand il s'agit des desseins de Dieu. Il est plus grand et plus beau, donc plus digne de lui, de penser qu'il a semé dans l'Univers un grand nombre de races intelligentes destinées toutes à une vie bienheureuse, que de supposer qu'il a limité ses bienfaits à la seule race humaine. Et puis, si l'homme seul, ou plutôt la glorification de Dieu par l'homme seul est la fin de la création et de la conservation de tout le monde matériel, pourquoi des milliers de globes ont-ils pendant si longtemps rayonné leur lumière dans l'espace, sans qu'aucun homme en soupçonnât l'existence ? Si l'homme est le seul être intelligent dans l'Univers, pourquoi tous ces astres aujourd'hui encore inutiles ? De ces deux

1. R.P.A., Tome XXVIII, p. 98.

points de vue, l'hypothèse de la pluralité des mondes habités cadre parfaitement, plus parfaitement que l'hypothèse opposée avec ce que la raison et la foi nous apprennent de Dieu. De ces deux points de vue, pas d'objection, mais au contraire des convenances positives que celui-là même qui vient de nous les exposer, me paraît dans la suite de son article trop préoccupé de réduire jusqu'à l'extrême limite.

Pour bien saisir toutes les convenances théologiques de l'hypothèse qui nous occupe (sans aller juqu'à nous préoccuper) et pour parer d'avance aux difficultés qui pourraient venir d'ailleurs, ne serait-il pas utile de s'élever plus haut encore que la création du monde, jusque aux thèses les plus fondamentales de la théodicée, de la théologie dogmatique et de la théologie morale, jusqu'à cette doctrine si riche et si belle d'un saint Augustin, d'un saint Denis, d'un saint Thomas, sur l'exemplarisme divin, sur le fondement des possibles, et sur la loi éternelle ? Eternellement Dieu se connaissant, conçoit tous les possibles en nombre incalculable, tous les plans possibles et réalisables de mondes en nombre illimité. Il conçoit des êtres que nous ne pouvons soupçonner, des essences qui nous dépassent, des plans de mondes, qu'aucun être borné ne saurait d'avance imaginer. Sa connaissance n'a pas de limites, ou les limites qu'elle a sont les limites mêmes de l'être et de la possibilité. Pas d'hypothèse faisable, pas de supposition cohérente qui ne s'y trouve. Tout ce qui est et que nous ne connaissons pas, tout ce qui sera et n'est pas encore, tout ce qui pourrait être et ne sera jamais, tout cela et beaucoup d'autres choses encore, Dieu le voit, le pense, le conçoit, et de toute éternité. De cette pensée divine, de ces possibles, de ces plans dans la contemplation desquels il se complaît éternellement, Dieu dans le temps réalise une partie, une partie seulement. Il réalise, au-dessus du monde matériel, les purs esprits, les espèces angéliques, nombreuses incontestablement, peut-être même aussi nombreuses que les individus dont elles sont constituées. Saint Thomas le soutient, et d'autres après lui. Il réalise le monde matériel, notre monde, et dans ce monde matériel, roi dans une certaine mesure de ce monde matériel, l'homme, créature mystérieuse, à la fois intelligente et corporelle, l'homme destiné à survivre à la matière, à participer après une courte épreuve à la vie même de Dieu. Dans notre monde matériel, dans le monde que nous connaissons, seul l'homme est candidat de l'éter-

nité, Dieu a pu concevoir d'autres êtres à la fois corporels et spirituels, d'autres êtres qui, sans mériter le nom d'hommes, seraient d'une nature analogue à la nôtre et seraient comme nous, dans la matière destructible des semences d'éternelle vie. Et s'il a pu concevoir de ces espèces multiples comme les espèces angéliques, qui l'empêche d'en avoir réalisé plusieurs, autant qu'il aura voulu, et de s'en être servi pour peupler quelques-unes des planètes stellaires ou solaires qu'il aura voulu comme la terre ne pas laisser vides et inutiles. Ces planètes dès lors se trouveraient être des mondes habités à peu près comme notre monde, œuvre du même Dieu, objet de la même divine providence. Pourquoi serions-nous jaloux ? Le bonheur d'autrui diminuerait-il le nôtre ? Et la perspective d'un ciel plus peuplé, d'un ciel où se perpétuerait le souvenir de mondes multiples serait-elle pour nous sans attrait ? Rien dans la foi ne me paraît empêcher que ces espèces aient été, elles aussi, élevées à l'état surnaturel, associées ici-bas suivant un plan que nous ne connaissons pas à la vie même de Dieu, et destinées comme nous à la vision béatifique. Le péché originel, l'Incarnation, l'Eglise, les Sacrements sont pour notre monde humain, pour tout notre monde humain, mais ils ne sont que pour notre monde humain. Epuisent-ils tous les moyens dont Dieu dispose pour communiquer à des créatures à la fois matérielles et spirituelles comme nous, quelque chose de sa vie intime ? Dieu à notre égard a réalisé un plan admirable dont l'Incarnation du Verbe est la partie centrale et maîtresse. Vers elle tout converge, et d'elle tout dérive dans notre monde. Mais ce plan épuise-t-il l'infinie bonté, la surnaturelle fécondité du Père, du Fils et de l'Esprit ? S'il ne leur plaît d'en donner une seconde édition dans un autre monde, ne peuvent-ils pas, par d'autres moyens que nous ne soupçonnons pas, suivant d'autres plans qui nous dépassent, communiquer quelque chose de leur vie à des créatures qui ne sont pas des hommes, mais qui sont comme l'homme susceptibles de devenir déiformes, « divinae consortes naturae » ? Et ces créatures analogues à l'homme, appelées à la même fin. Dieu n'a-t-il pas pu les prendre pour en peupler l'un ou l'autre de ces fameux mondes planétaires, qu'il répugne à d'aucuns de laisser inhabités ?

L'élévation à l'état surnaturel, telle qu'elle a eu lieu pour Adam, n'a rien de nécessaire ni en elle-même ni dans ses modalités. Dieu aurait pu, même au paradis terrestre, les réaliser autrement qu'il

ne l'a fait. Il était absolument libre. Ailleurs que dans le réceptacle du genre humain, dans l'une ou l'autre des planètes stellaires, sinon solaires, ne l'a-t-il pas en fait réalisée autrement ? Pure supposition, mais que la foi ne me paraît pas rendre invraisemblable.

Le péché originel plus encore n'a rien de nécessaire. Il est le résultat de la libre activité de l'homme. Pourquoi, ailleurs, dans un autre monde, d'autres créatures analogues à l'homme ne seraient-elles pas sorties plus avantageusement d'une épreuve similaire et ne continueraient-elles pas de jouir dans leur planète d'un certain état d'innocence que nous ne connaissons pas, et qui les acheminerait autrement que nous vers le même ciel ?

L'Incarnation, plus encore que l'élévation à l'état surnaturel, a de merveilleuses convenances, mais enfin, si fortes que soient ces convenances, la foi ne nous autorise pas à dire que l'Incarnation soit nécessaire. Pourquoi ailleurs que sur la terre, Dieu, le seul vrai Dieu, le Père, le Verbe et l'Esprit, l'auteur unique de tous les mondes, n'aurait-il pas employé d'autres moyens dont l'idée nous échappe (comme sans la Foi l'idée de l'Incarnation nous échapperait), pour s'unir à une créature raisonnable qui ne serait pas l'homme, et lui communiquer, et par elle à tous ses congénères, une vie proprement divine, la même vie à laquelle par l'Incarnation le genre humain tout entier se trouve associé ?

Et des moyens de développer cette vie qui seraient mis à la disposition des individus dont seraient constituées ces hypothétiques espèces, et qui seraient analogues à nos Sacrements sans leur être pourtant identiques, sont-ils impossibles à priori ? sont-ils en opposition avec ce que la foi nous enseigne ?

Hypothèses et suppositions tout à fait gratuites que tout cela. Je m'en rends bien compte autant que personne, mais n'oublions pas qu'elles sont l'ébauche d'une réponse à des hypothèses et suppositions tout aussi gratuites. Elles ne sont qu'une partie de ce que peut-être on pourrait dire le jour où l'on aurait découvert dans des mondes extra-terrestres des habitants quelque peu semblables à l'homme, appelés comme lui à connaître, aimer et servir Dieu leur auteur et le nôtre, appelés comme nous à vivre et jouir éternellement dans le sein du seul Dieu vraiment grand et vraiment bon.

Notre hypothèse, toute gratuite, est-elle du moins acceptable pour le croyant ? La foi ne la condamne-t-elle pas indirectement ? La parole de saint Pierre dans les Actes des Apôtres (IV-12) proclamant

sans restriction qu'il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ, les belles épîtres de saint Paul aux Ephésiens et aux Colossiens qui nous exaltent Jésus-Christ par-dessus toute créature, qui nous chantent sa suprématie par dessus toute principauté et toute domination, les descriptions du ciel par saint Jean dans l'Apocalypse qui paraissent faire des dénombrements complets, et ne nous énumèrent, autant du moins qu'on les peut comprendre, que des tribus humaines, quelques autres affirmations du même genre ne paraissent-elles pas, de prime abord, incompatibles avec une hypothèse qui paraît bien soustraire à Jésus-Christ, du moins à Jésus-Christ en tant qu'homme, toute la vie des mondes extra-terrestres ? C'est incontestablement le point le plus délicat, c'est même à vrai dire le seul point délicat. Mais nous aurions tort d'oublier que les livres saints comme toute la révélation sont destinés à *notre* monde, parlent pour *notre* monde, et comme si notre monde était *le seul* monde. Et il en est ainsi, parce que pour vivre et en vivant faire notre salut, il nous suffit de nous connaître nous et notre monde, et Dieu notre commun auteur. Et si nous ne perdons pas de vue ce caractère avant tout pratique de la révélation dans nos écritures, nous donnerons naturellement à ces textes le sens que leur auteur a voulu leur donner, et qui reste en dehors des perspectives où nous acculent les hypothèses astronomiques de nos contemporains.

Et puis, si l'on tient absolument que les créatures inconnues de nous qui peuplent peut-être l'une ou l'autre des planètes aient avec Jésus-Christ (je ne dis pas avec le Verbe, ce point ne souffre aucune difficulté), je dis avec Jésus-Christ des rapports de dépendance et de subordination et tiennent de lui quelque chose dans l'ordre de la grâce, ne pourrait-on pas dire d'eux ce que des théologiens enseignent des rapports qu'ont avec Jésus-Christ les Anges, qui, eux non plus, n'appartiennent pas au genre humain. Pourquoi ne serait-il pas le roi de tous ces êtres comme il est le roi des Anges ? Pourquoi tous ces êtres ne recevraient-ils pas de lui quelque grâce, comme en ont reçu les Anges, du moins les bons Anges ? Au dire de M. Tanquerey dont le témoignage nous suffira[1], la plupart des thomistes, et beaucoup d'autres théologiens enseignent que Jésus-Christ n'a mérité pour les Anges et que les Anges n'ont reçu de lui qu'une certaine gloire accidentelle, en ce sens qu'il leur au-

1. Synopsis theol. dogmaticae. II Volumen, editio 18. n^os^ 1211-1212.

rait valu seulement de mieux connaître les voies mystérieuses de Dieu pour le salut des hommes, Incarnation et Rédemption, et de puiser dans cette connaissance une augmentation toute accidentelle de leur bonheur. Les beaux textes de saint Paul ne seraient vrais dans toute leur rigueur que de Jésus-Christ en tant que Verbe, et non pas de Jésus-Christ en tant qu'homme. Rien n'empêche que l'on rattache au Christ par des liens du même genre les problématiques habitants des régions qui nous occupent.

Dieu, son Verbe et son Esprit, en nous révélant ce qu'ils ont fait *pour nous* par Jésus-Christ, se sont-ils interdit d'agir dans d'autres mondes par d'autres intermédiaires ? Cela ne paraît pas évident, même quand on relit saint Paul. De ces autres mondes, de leurs possibles habitants, de la nature de ces habitants, de leur situation religieuse, de leur participation mystérieuse à la vie divine, la foi ne nous dit rien. Ces hypothèses théologiques n'appartiennent pas plus à la foi, que n'appartiennent à la science les hypothèses ethnico-astronomiques qui en ont été le point de départ. Les premières sont et resteront toujours en dehors de la foi, comme les secondes ont été jusqu'à ce jour en dehors de la science. Pour employer une formule scholastique dont la précision pourra plaire aux spécialistes, il est certain que ces hypothèses sont *praeter fidem*, je voudrais avoir montré qu'elles ne sont pas *contra fidem*. Elles n'appartiennent pas au domaine de la foi. Le domaine de la foi, c'est tout ce que Dieu nous a dit, tout cela, mais seulement cela. Dieu nous dit ce qu'en vue de notre salut, il juge bon de nous dire. Il ne nous dit ni tout ce qu'il est, ni tout ce qu'il sait, ni tout ce qu'il fait. Il nous tait en revanche tout ce qu'il veut nous taire, et bien qu'il ait dit beaucoup : « multifarie multisque modis loquens », n'est-il pas à croire qu'il nous a tu davantage encore. Pourquoi ces silences quand il lui serait si facile de dire : (plus facile peut-être de dire que de se faire bien comprendre !) Pourquoi ces silences ? il n'a pas à les justifier, et nous n'avons pas nous non plus à les justifier. Grands enfants que nous sommes et que nous resterons, libre à nous de multiplier les inutiles pourquoi. Il nous suffit que Dieu n'ait pas voulu parler. Est-il invraisemblable qu'il ait voulu nous ménager quand s'ouvrira pour nous la grande et définitive et vraiment inépuisable révélation de la vision béatifique, la joie bien humaine de voir beaucoup de neuf et d'apprendre beaucoup d'insoupçonné ? C'est alors que nous verrons plus clair que le jour,

en même temps que la situation des astres et de leurs habitants s'ils en ont, la vérité ou l'inanité de toutes ces suppositions astronomiques que depuis longtemps déjà, on veut opposer à notre foi. C'est alors que nous verrons sans orgueil le bien-fondé ou sans tristesse la futilité de ces autres suppositions proposées en ces pages comme réponse à des hypothétiques objections.

Ce que valent et les unes et les autres, le lecteur en sera juge. Comme garantie de la valeur de la solution esquissée en ces pages, son auteur ne voudrait mettre en gage ni sa tête ni ses mains, ni même le plus petit de ses doigts, qu'on lui reprochera peut-être avec raison d'avoir aujourd'hui trop exclusivement consulté. C'est dire que toutes curieuses que soient ces hypothèses, elles ne lui paraissent avoir que fort peu d'importance. Devant des suppositions gratuites comme l'est celle de la pluralité des mondes habités, je maintiens en fin d'article ce que j'affirmais au début ; il serait de meilleure guerre d'attendre la preuve scientifique des faits avant d'essayer aucune explication. Puisse-t-on ne pas trop m'en vouloir de ne pas l'avoir fait !

Victor Lenoir.

Initiation à la philosophie [1]

« Ce volume ne se propose pas d'autre objet que celui-ci : restaurer le crédit de l'Intelligence. Constamment, j'ai eu devant les yeux un élève bien doué, ou un homme du monde cultivé qu'il s'agirait de préparer à lire, avec sens critique et profit, la littérature philosophique si mêlée de notre temps. » (VI) Tel est le but que s'est proposé M. O. Habert dans ce travail sur *le Primat de l'Intelligence.* Les esprits de nos contemporains en quête de vérité (comme d'ailleurs ceux des hommes de tous les temps) oscillent entre l'amour du concret et du particulier et le goût du rationnel et de l'universel. » Ou bien on va au réel à l'*être*, de préférence par le *bien éprouvé*, et la confiance dans la finalité de notre nature; ou bien on l'atteint par ses titres mêmes dont on a *compris la preuve.* Sur ces deux méthodes très schématiques se greffent à l'infini des points de vue et des assouplissements fort divers » (IX). Substantiellement les uns se rattachent à Platon, les autres à Aristote et saint Thomas. « Les mystiques, avec le premier, apportent leur richesse d'âme, mais c'est l'Intelligence qui fait la critique de l'expérience. L'expérience du bien n'est intégrée par le chrétien qu'après la constatation qu'elle procède d'une humanité normale, qui, sans doute, en appuie le témoignage devant la raison. C'est donc à la raison qu'il appartient de dire le dernier mot. »

Ces simples aperçus, indiqués au seuil du livre de M. O. Habert, marquent l'esprit dans lequel il a été écrit, l'effort de large conciliation qui l'anime et aussi le domaine philosophique dans lequel il se meut. M. O. Habert est un esprit informé; dans ce travail, il a mis à profit ses connaissances d'historien des Religions, son expérience de l'enseignement philosophique et ses lectures. Il a en-

1. *Le Primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée* (Initiation à la Philosophie), par O. HABERT. Paris, Beauchesne, 1926.

trepris une vaste enquête sur les divers systèmes d'idées dans lesquels s'est complu l'esprit humain pour expliquer le monde et lui-même. Au passage, avec bienveillance, mais sans complaisance pour l'erreur, il note les acquisitions véritables et les lacunes. L'auteur domine son sujet et le parti qu'il a pris de marquer dans les divers systèmes ce qui est enrichissement de la pensée communique à cette revue des idées, de la suite, de l'unité et laisse au lecteur le sentiment du stable et du vrai. Il me semble que l'on pourrait sans dommage grouper sous deux paragraphes l'ensemble de ce travail : l'un pourrait s'intituler : Conseils aux futurs philosophes; l'autre formerait le bilan de l'histoire de la philosophie et aurait comme conclusion une définition de la philosophie. A l'avance et pour qu'il n'y ait pas d'équivoque, cela va sans dire (mais, en notre siècle, cela va aussi bien en le disant), il faut admettre, avec tout philosophe digne de ce nom, avec M. Habert, que la philosophie c'est proprement la métaphysique.

Il n'est pas sans importance, tout d'abord, que les jeunes esprits qui abordent les études philosophiques se rendent compte de l'intérêt de cette science et de la place qu'elle occupe dans les préoccupations de l'humanité. « Toute civilisation, qu'elle le veuille ou non, est menée par une philosophie générale, une idée de la nature humaine et de sa fin. Peut-on exagérer l'influence capitale au XIX^e^ siècle des idées de science, évolution, justice sociale, laïcité, solidarité, démocratie, syndicat, droit des nationalités, etc., qui, toutes, impliquent une philosophie. Ouvrières silencieuses, ce sont donc toujours les idées qui mènent le monde, surtout celles qui peuvent s'agripper à des désirs véhéments » (434). En effet, dans tous les mouvements, même d'intérêt vulgaire, on peut discerner une ou plusieurs idées, ou comme on dit aujourd'hui, une mystique, qui les anime. Il est bon que le jeune étudiant se doute en abordant l'étude de la philosophie que c'est, au fond, à des problèmes tout à fait actuels qu'il s'attache et qu'il n'entreprend rien moins que de se faire une idée personnelle de toutes les valeurs dont, sans s'en rendre compte, la plupart du temps, se réclament ses concitoyens.

Il faut donc faire de la philosophie avec le peuple (beaucoup de personnes cultivées, et même de savants sont peuple en cela) sans s'en apercevoir, ou bien faire de la philosophie, en philosophe

qui réfléchit. Si on se résout à étudier sérieusement la philosophie, un effort d'esprit est nécessaire. Les sciences et les humanités, avec lesquelles le jeune homme a pris contact, ont déjà, au cours de ses études secondaires, installé dans son esprit le souci du réel, de la réflexion critique, du jugement personnel. Maintenant, « il va falloir en quelque sorte enjamber les formules entendues, pour s'installer dans la pensée même du maître qui crée de la lumière, et redécouvrir avec lui la vérité. Sans cet effort sympathique, l'élève reste au seuil du temple et profite peu ».

C'est encore un effort d'esprit qui est réclamé pour *comprendre les* idées, en deviner l'importance, les conséquences, l'enchaînement. Analyser un raisonnement dans ses éléments, résumer une idée exprimée verbalement, la formuler par écrit, dans notre langue à nous, avec notre vocabulaire personnel, en noter l'essentiel, la pensée capitale avec les sous-groupements, c'est là un travail difficile pour de jeunes esprits ! Mais combien est profitable pour eux cette mise en action des deux procédés de l'esprit pour percevoir des rapports et connaître : l'analyse et la synthèse. Cette allure vivante, sincère, loyale de l'intelligence en face de l'idée est tout le contraire des procédés livresques et purement documentaires.

Apprécier est nécessaire pour qui a compris et, cela suppose que l'étudiant philosophe se défie des confusions de mots, des imprécisions, surtout de cette sorte de snobisme qui nous porte à faire confiance à des maîtres sans autorité légitime. « Il est urgent de se mettre en garde contre la badauderie très fréquente qui accorde à un spécialiste réputé en tel ou tel ordre de sciences un crédit exceptionnel dans ses jugements d'ordre philosophique ou religieux. » « Maritain a dit quelque part : « Défends ta raison contre les savants. » Que ne devrait-on pas dire des artistes ! Faire de la philosophie, c'est s'installer en soi-même, avec son esprit lucide pour explorer tous ces domaines et juger du point de vue de la seule vérité. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que la métaphysique suffise à tout. Que de vérités sont tributaires de l'histoire par exemple !

Devant ce haut idéal de l'activité intellectuelle, n'allons pas nous cabrer, croire, comme l'insinuent certains esprits prévenus, que la métaphysique exige une telle culture scientifique qu'il en faut réserver l'étude à de rares spécialistes. Il est en métaphysique des

questions épineuses, mais l'ensemble même est accessible à l'esprit cultivé. On peut fonder en raison une métaphysique sans être technicien.

Il y faut bien plutôt une discipline morale de l'esprit : ces hautes qualités que sont la sincérité, la loyauté, l'humilité. Par elles, le philosophe échappera aux puissances de sentiment qui feraient de la philosophie « une manière de poésie à l'usage des âmes tendres ». Par elles, il échappera à la pure critique « La fermeté de la pensée et le souci des grands problèmes pèsent à certains auteurs comme un manque de goût ou la peur d'un insuccès ». Elles le préserveront aussi du dénigrement : Il est des points de vue intéressants dans les systèmes erronnés. Enfin, surtout, elles écarteront de lui cette incurable vanité qui agite tant de pseudo-philosophes. « Combien tentent de se faire un nom à la faveur de la nouveauté. Combien restent plus préoccupés d'avoir raison, de ne pas paraître vaincus, que de découvrir la vérité. »

Si l'étudiant est capable de cet effort de cette discipline mentale, il goûtera la joie de discerner au travers des divisions et des systèmes : l'Unité. Peu à peu, sous la diversité des doctrines, il verra les mêmes problèmes se poser. « Cette chaine d'or des sages qu'il furent les guides de l'humanité, nous livre sa pensée normale et naturelle, synthèse vivante qui s'accroît malgré d'inévitables déviations et en dehors de laquelle l'orgueilleux isolé ne saurait que s'égarer. A travers les systèmes qui s'abusent, on discerne un effort manqué vers l'éternel et l'universel, *en vue de nous dépasser sans cesse pour connaître et pour aimer.* (443.)

Animé de ces dispositions, rentrons maintenant dans l'étude de la philosophie et, tout d'abord, dégageons-là de l'étude des sciences et des humanités dont s'est occupé jusqu'ici le jeune étudiant. Dégageons-là, en l'y rattachant, car nous l'avons marqué, la philosophie plonge dans le réel observé, soit par la méthode des sciences exactes, soit par la discipline de notations et analyses psychologiques des humanités. Tout d'abord, l'intelligence est amenée à se justifier elle-même, à elle-même. « Elle discerne que les lois essentielles de l'esprit ne sont pas de purs instincts à notre usage, tout subjectifs; qu'elles permettent de retrouver dans le monde un ordre exact puisqu'elles s'ajustent avec lui et de mettre l'accord et la paix entre les humains. » (19) Tel est le rôle de la *critériologie*.

Il est possible ensuite d'établir la valeur de la connaissance humaine en ses divers ordres. « Le philosophe ne généralise pas dans la même direction que le savant. C'est la nature profonde des êtres et le sens intime des choses qu'il cherche. » Cet effort s'accuse dans la *métaphysique générale* ou *ontologie*.

L'étude de la substance et de l'accident, par exemple, n'est pas une étude idéologique, elle a pour objet l'être réel. Les sciences à leur tour apportent aux investigations du philosophe le reliquat rationnel qui dépasse le domaine qui leur est propre. C'est la *Cosmologie*. Qu'est le temps, le mouvement, la vie? Quelle est l'origine du monde? Ce sont là questions réservées au philosophe. La psychologie expérimentale soulève le problème métaphysique de l'âme. La sociologie et la morale posent la question de la liberté et de l'obligation et, enfin, toutes les avenues de la pensée aboutissent à l'absolu, à une cause première. « La philosophie est la science naturelle des causes ultimes de l'univers total, que notre raison peut atteindre en dépassant l'expérience. Elle prolonge les sciences, mais dans un autre ordre, avec un objet propre et une méthode à elle » (26).

Elle achève aussi les humanités. Ces dernières sont orientées vers l'art et les valeurs artistiques ont besoin d'une justification : Il y a une métaphysique des beaux arts. La philosophie aide encore à saisir les données et les ressorts de la psychologie humaine que l'art et la poésie mettent en jeu ; elle analyse les faits de l'histoire et y discerne des causes : les lois sociologiques qui expliquent les luttes entre peuples et les conflits sociaux. La sociologie, la morale, la civilisation ont aussi leur fin, le bien vers lequel elles sont orientées : tout cela présuppose des données métaphysiques, qui prolongent les humanités. Au reste, la philosophie, à son tour, ne peut que bénéficier des humanités : l'art est l'intuition de l'ordre, il vivifie les concepts et les états d'âme, et, par la poésie et l'art, se crée « comme une ébauche toute naturelle de l'expérience mystique ».

Nous ne saurions suivre dans le détail les analyses où M. Habert marque les conflits entre la philosophie et la conception moderne des sciences. Notons seulement que c'est à l'occasion de son exposé sur l'origine du scientisme contemporain (rattaché à Descartes et délimité et défini par Comte) que s'instaure dans une harmonique conciliation l'effort pour rapprocher les causes finales et la science,

le déterminisme et la liberté. La solution de saint Thomas trouve ici naturellement sa place. « Par un vouloir instinctif, nous sommes portés vers la béatitude comme notre fin dernière; quant aux moyens de l'obtenir, nous restons libres de choisir. » (88)

La cause finale, ni le libre arbitre ne compromettant les sciences physiques ni les sciences morales, la voie reste libre pour la philosophie. M. O. Habert en aborde l'histoire critique. Voici tout d'abord les débuts de l'intelligence (la préhistoire de la philosophie) chez les primitifs actuels. Leur organisation sociale et leurs habitudes et croyances sont fortement teintées de magie et d'animisme, mais « en même temps, toute cette culture témoigne déjà de réflexions et d'observations, d'un certain sens de l'ordre dans les pensées et dans la vie, de la foi en des causes personnifiées... en des « faiseurs » dont chacun dépend. Parmi eux souvent un Maître du Ciel, père des hommes, y garde la première place, bien que la foule des esprits spécialisés retienne surtout le culte. » (109) Pour le primitif préhistorique, il en va de même : L'homme apparaît à ces époques reculées comme un animal raisonnable, politique, religieux et superstitieux ». Les documents profanes sont insuffisants pour prouver nettement un authentique et pur monothéisme primitif. Mais ils marquent une orientation vers lui, un véritable *monothéisme d'intention.* » (114)

Les débuts de la philosophie apparaissent avec les Hindous, mais surtout chez les Grecs. Les antésocratiques laissèrent après eux d'importantes vérités diffuses. « En cherchant les éléments permanents qui rendent compte de la diversité et de la variabilité des choses, ils ont fondé la méthode scientifique qui se propose de trouver les éléments simples et les lois constantes. » Il n'est pas jusqu'aux sophistes qui n'aient travaillé à l'affinement de la pensée... « C'est un peu grâce à leurs fines analyses que la critériologie, la morale et la politique ont pu commencer à faire l'éducation de la pensée occidentale. » (140) Socrate a recueilli leur héritage. « Le fond du *Socratisme* est un rationalisme presque entièrement sain. Grec et artiste, Socrate pense que la nature entière tend au meilleur... Dans les discussions, il discerne l'homme éternel qui, cependant, doit parfois, par prudence, s'accommoder aux usages reçus. Vue géniale, car la morale *théorique* doit se construire en partant de cas de conscience, résolus par la spontanéité raisonnable ou raison

virtuelle (syndérèse) pour s'élever par induction à des principes généraux explicites. » (143) Es-il polythéiste? apparemment. Il semble, toutefois, discerner dans cette divinité diverse par les noms une Providence et une volonté *une;* en d'autres termes. il est avant tout théiste et secondairement polythéiste. » (A. Brémond.) Il croit à la finalité, aux rétributions futures. Sa piété est surtout l'hommage d'une concience pure à une Sagesse, à une Justice supérieure sur laquelle se règlent les immortels. » (144). Platon profita de la méthode socratique pour fonder une théorie métaphysique. Le « Premier, il a tenté de nous expliquer ce monde éternel, que prétend atteindre la science et que la morale nous propose, au-dessus des intérêts. Mieux que tout autre. il a su faire jouer le grand levier de l'admiration pour éduquer les humains. Il a deviné qu'il est une part d'*a priori* et d'absolu en toute vraie connaissance; il a parlé de l'immortalité de l'âme comme avant lui personne; il a blâmé si bien la surenchère électorale et rappelé le rôle de l'élite que l'on croirait ses conseils écrits pour nous. Mais sa pensée, un peu molle, a surtout vu la philosophie dans le prolongement des humanités. » (155). Aristote, son disciple, est « l'intelligence la mieux informée et la plus équilibrée de l'antiquité... Une théorie de la connaissance et du devenir; une morale, de laquelle V. Brochard a pu dire « C'est *la* morale »; une psychologie qui se mêle à une théodice : voilà sous quel aspect l'aristotélisme a nourri des siècles de penseurs. » (156).

Après le stoïcisme, le synchrétisme, voici le néoplatonisme. « Il ne manque pas d'âme de vérité, en ces spéculations, souvent contournées et abstruses, de Plotin. Toute beauté sensible, si fragile, vient du rayonnement harmonieux de la Beauté impérissable. Pécheurs, comment songer à nous approcher de l'Infini, sans d'abord purifier nos cœurs et nous détacher des créatures. La première cause est transcendante... Pour s'en rapprocher, rien ne vaut le détachement, la vie sainte, où notre volonté se fond avec la sienne, la méditation contemplative où sa présence est éprouvée. » (175). Tel fut le plus haut effort du paganisme pour retrouver dans l'homme ce qui dépasse l'homme, puis le dégager, et l'étreindre comme la souveraine béatitude; si elle n'a pu organiser une haute fraternité d'éducation religieuse, du moins, n'oublions pas que ses plus hautes spéculations ont acheminé Augustin vers le christianisme. » (177) Et M. Habert, après avoir cité une belle plage des *Méditations*

sur l'Evangile de Bossuet, de conclure : « Saint Jean et saint Augustin inspirent ici le sublime langage de Bossuet, mais, n'en doutons pas, il eut ravi Plotin. Nous touchons ici à l'un des traits les plus profonds de l'âme humaine. »

On aura remarqué le souci constant qu'a l'auteur, tout en constatant les lacunes des doctrines, de noter les valeurs véritables que l'humanité doit retenir dans ces divers essais de la pensée grecque. A la vérité Aristote et Platon ont été traités avec tout le respect mêlé de reconnaissance que leur doit la philosophie chrétienne.

Le Christianisme est à la fois une *mystique* ou une vie de l'âme avec Dieu, une *dogmatique* ou un ensemble de vérité et une *société* ou une discipline extérieure et publique. Au cours de son histoire se mêlent encore une Révélation, que l'Eglise conserve jalousement et aussi un travail de l'esprit variable avec le temps. » 184) Du bon équilibre de ces forces dépend pour une part son succès dans les âmes au long des siècles. En saint Thomas au moyen âge, elles paraissent bien avoir atteint leur plus haut point de perfection » (ibid). Mais c'est la philosophie platonicienne qui retint d'abord l'attention sympathique, non parfois sans danger, des philosophes chrétiens. Clément d'Alexandrie, Origène, etc. Pour S. Augustin, « nul plus que lui n'a façonné la pensée occidentale ». La conception de la certitude des vérités morales et religieuses comme une sorte de ravissement ; le besoin de les rattacher toutes à l'absolu, dont elles sont les rayons jusqu'à nous et de se plaire parmi les certitudes intelligibles, dont les sensibles ne sont que le symbole : voilà qui est bien augustinien. Sa conception de la prédestination révèlerait aussi une âme, plus orientale que grecque, puisque là toute puissance divine y apparaît au premier plan ; cette dernière idée sera reprise et développée par les scotistes. Le thomisme plus intellectualiste y mettra plutôt l'idée de Sagesse parfaite » (195).

L'originalité du thomisme fut en effet, de recueillir l'héritage rationnel de la pensée grecque ; il y aura donc une étude de la sagesse distincte de la théologie ; désormais si la philosophie veille à ne pas inquiéter le dogme, elle n'est plus au sens étroit l'humble servante de la théologie ; en baptisant Aristote, le thomisme rend l'Eglise habitable à la pensée moderne, curieuse de la nature et de ses services. Ainsi se trouve renouée l'alliance entre le monde

antique et la pensée chrétinne, entre la raison et la foi, entre l'homme de tous les temps et le fidèle. Le christianisme est assez large pour abriter l'humanité » (198). Après avoir exposé les différentes positions du thomisme, M. Habert, de conclure avec sagesse : « Pour gagner au thomisme notre génération — qui retrouverait là son équilibre au contact de la raison greco-latine et de la foi chrétienne, — il importe au plus haut point de lui faire entendre que la syllogistique ne l'exprime pas tout entier : il a une âme ; il s'adresse à un homme complet : individuel et social, intelligence et cœur, à la pensée, enracinée dans la vie, mais non pour s'y asservir. Le sentiment de l'art, si nécessaire au philosophe, n'est pas étranger au thomisme ainsi que le prouvent les belles hymnes de la Fête-Dieu composées en 1264 » (207).

Ce qui semble caractériser la philosophie moderne c'est le désir de s'affranchir d'Aristote et de la théologie : peu à peu cette philosophie libérée glisse vers l'antiintellectualisme et le laïcisme. « Deux courants de pensée, le rationalisme et l'empirisme se partagent les esprits. Ce n'est qu'au XIX^e^, siècle, grâce aux directions thomistes données par Léon XIII qui coincident avec la lassitude et les déceptions causées par la philosophie de l'instinct, que renaît la confiance en l'intelligence. » Descartes est un intellectualiste enivré de science : sa philosophie a mis sur la voie du matérialisme moniste. « Kant est un vrai savant que le naturalisme, qui prétend ramener l'univers, l'homme et les religions à de simples faits fatals, a vivement impressionné... En renfermant la science, et la finalité qu'elle voit dans l'univers, dans le domaine des construction subjectives Kant espère faire place à la foi morale. Beaucoup de croyants au XIX^e^ siècle tenteront une entreprise analogue.»

La terre d'élection de l'empirisme est l'Angleterre. Le Positivisme, qui a pour adeptes Stuart Mill et Spencer, est surtout l'œuvre de A. Comte. « L'originalité, et aussi la faiblesse du positivisme, consistent à demander à l'*histoire* seule la nature de l'esprit humain... Comte fut trop séduit par l'idée de reconstituer les phases de la civilisation générale à la lumière de ses cadres d'occidental du XIX^e^ siècle... Disons à l'honneur d'Auguste Comte que nul n'a plus hautement recommandé les cérémonies locales, ou nationales. ...La nécessité des traditions et des autorités sociales, comme d'une forte éducation morale, trouve en lui un champion décidé. Un catholicisme transposé et laïcisé est latent en toute son œuvre.

En dernière analyse elle cherche à suggérer une sorte *d'adoration mystique de l'effort des civilisations*.. Son positivisme l'a empêché d'y reconnaître la présence de Quelqu'un qui dépasse l'humain périssable » (265).

En traitant les Ecoles modernes de philosophie, M. O. Habert consacre une étude serrée au mouvement contingentiste et pragmatiste : les doctrines de Pascal, Renan, Newmann et Blondel y sont analysées avec soin et discutées de près. Nous ne suivrons pas le philosophe sur ce terrain, ni ne contesterons l'interprétation qu'il donne de ces divers systèmes. Qu'il nous suffise de remarquer que M. Habert maintient en face du pragmatisme, l'autorité de la raison. Au reste afin de ne négliger aucun des courants modernes de pensée, il poursuit jusque chez les savants et les littérateurs contemporains les diverses formes du matérialisme, de l'instinctivisme et du pragmatisme.

La conclusion est en faveur de la métaphysique. « Si la métaphysique est tellement ancienne, c'est qu'elle exprime un besoin éternel de l'esprit humain ». Et c'est à la conscience, à la causalité, à la substance et à Dieu qu'elle apporte le témoignage de la raison. Sa valeur « comme celle de la science, est fondée sur la participation de la raison humaine à la raison divine ». L'originalité de l'intelligence consiste à penser sous forme nécessaire et éternelle à saisir les lois même de l'être ; c'est en cela qu'elle est l'image de Dieu... l'intelligence est en nous ce qu'il y a de plus divin.

Telle est l'orientation et tel est le sens de ce livre. Volontiers nous le regarderions comme un témoignage rendu à la philosophie catholique et particulièrement à la pensée aristotélicienne et thomiste ; mais de l'hommage à la raison, M. Habert a eu soin de ne pas écarter l'amour et c'est par ces lignes qu'il conclut : « Pourquoi opposer l'intelligence à l'amour. Aimer Dieu est la plus haute fonction des esprits. L'entrevoir dans les créatures comme le rayon d'or qui les transfigure ; s'efforcer de traverser ce cristal transparent et fragile pour aller jusqu'à lui-même : voilà la pensée suprême des civilisations, celel qui sacre la destinée humaine et lui donne tout son prix. Il est un platonisme éternel : *per visibilia in invisibilium amorem rapiamur !* »

A. Bros.

En marge des Congrès Eucharistiques

Un texte incompris est expliqué et exploité.

En 1892 eut lieu à Chicago l'exposition universelle pour célébrer le quatrième centenaire de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb. Le président de la République des Etats-Unis, Cleveland, ouvrit solennellement l'exposition le 21 octobre, et le Cardinal Gibbons récita la prière : le *Pater noster*.

Au cours de l'Exposition à laquelle Léon XIII envoya des documents relatifs à Christophe Colomb, se tint le Parlement des Religions. Le Cardinal Gibbons estima que les Catholiques ne devaient pas s'en désintéresser. Quoique malade il y prit la parole et Mgr Keane lut un discours du Cardinal où il traitait « des besoins de l'Humanité satisfaits par l'Eglise catholique ». Toutes les religions représentées reconnurent que nulle prière n'exprimait avec plus de perfection que l'Oraison dominicale tout ce qu'exige l'âme religieuse de l'Humanité[1].

Cette ORAISON DOMINICALE revêt un sens autrement sublime encore quand elle est récitée ou chantée en présence de l'Eucharistie, aussitôt après la Doxologie où le Canon de la Messe trouve sa conclusion. Or, c'est là que saint Grégoire le Grand décréta que le *Pater noster* serait désormais chanté par le célébrant, avant la fraction qui, auparavant, à Rome, précédait cette prière.

Saint Grégoire le Grand, Apôtre de l'Angleterre, et, par elle, des Anglo-Saxons, a expliqué dans un texte célèbre le motif qui le détermina à prescrire ce déplacement.

1. Voir : *Vie du Card. Gibbons*, ch. XXI.

L'explication de ce texte a jusqu'à ce jour fait le tourment des liturgistes et des historiens.

Or, il se trouve que les travaux de Dom Cagin, moine bénédictin de Solesmes, aboutissent à donner à ce texte une incomparable portée.

Il y a 16 ans, en 1910, au Congrès Eucharistique de Montréal, Dom Souben, bénédictin de Solesmes, présentait un rapport sur l' « Eucharistie et le Canon primitif de la Messe ».

Ce rapport est inséré au « Compte rendu du Congrès de Montréal », page 171.

Un juge compétent qui vient d'aller à Dieu, le 6 avril 1926, M. Lecocq, alors supérieur de Saint-Sulpice, à Montréal, déclarait que la communication de Dom Souben était la « perle du Congrès ».

Cette communication était le fruit des admirables études de Dom Cagin, moine de Solesmes.

Ses publications successives ont mis en lumière la valeur de ce remarquable document. Malheureusement ce moine si savant et si pieux est décédé à Solesmes, le 8 avril 1923. Un des aspects les plus intéressants de ce Canon, aujourd'hui reconnu comme le plus ancien que l'on possède, est qu'il peut être considéré comme la mise en *Action liturgique* de l'Oraison Dominicale composée et enseignée aux disciples par Notre-Seigneur lui-même (Luc XI, 2-4 et Matth., VI, 9).

Or, c'est sous ce point de vue qu'il projette une vive lumière sur le texte de saint Grégoire, jusqu'ici incompris, croyons-nous, après avoir singulièrement intrigué les savants.

Ce texte appartient à une lettre écrite par saint Grégoire à Jean, évêque de Syracuse.

Il lui explique pour quel motif il a prescrit de réciter, à la Messe, l'oraison dominicale aussitôt après la Doxologie par laquelle se termine le Canon.

Voici ce texte :

« *Orationem dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent.*

Valde mihi inconveniens visum est ut precem quam scolasticus composuerat super oblationem diceremus et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuerat super ejus corpus et sanguinem non diceremus (Migne P.L., tom. 77, col. 955. Epist., lib. IX, 12[1]).

Voici comment l'étude des travaux de Dom Cagin nous conduit à traduire ce texte :

« Voici le motif qui nous a déterminé à dire, immédiatement « après la prière du Canon, l'Oraison dominicale.

« C'est que la *coutume des Apôtres* fut de *consacrer* l'hostie de « l'Oblation (le pain et le vin offerts par les fidèles), à seule fin de « *réaliser* (sur *cet* autel, et sous ces espèces persistantes du pain et « du vin offerts), « l'oraison même » (de Notre-Seigneur). Car il « m'a semblé bien peu convenable de dire sur l'oblation (le pain « et le vin offerts) une prière de littérature ecclésiastique : (Orate « fratres et la *Secrète* qui la suit), et de ne pas dire sur le corps « et le sang de notre Rédempteur (sur le pain et le vin qui vien- « nent d'être consacrés) la prière traditionnelle que notre Rédemp- « teur lui-même a composée. »

Ainsi traduit, le texte de saint Grégoire donne bien raison du transfert de l'Oraison dominicale.

Après la fraction, elle préparait seulement la Communion.

Avant la fraction, elle s'applique et au sacrifice Eucharistique qu'elle complète, et à la Communion qu'elle prépare.

Le *Pater* complète le sacrifice, en précisant que la transsubstantiation a pour fin de *réaliser* chacune des demandes du *Pater* ; la consécration s'accomplit ; AD IPSAM *orationem.*

Le *Pater* prépare la communion, et c'est ce que développe l'épilogue du *Pater :* le *Libera nos* qui semble porter la signature de saint Grégoire, par l'invocation nominale de saint André, patron du Monastère que ce grand pape lui a dédié, dans sa maison paternelle.

La comparaison instituée dans la seconde partie du texte éclaire la première partie. Une prière ecclésiastique (*scolasticus composuerat*) confirme l'oblation (par sa préface : Orate fratres, et par son texte : la prière récitée pour obtenir acceptation et bénédiction des

1. On peut voir et certes avec grand intérêt, comment dans les « Leçons sur la Messe » (leçon IX) Mgr Batiffol s'applique à découvrir le vrai sens de ce texte qui, dit-il, « soulève une grosse difficulté ». Déjà dans son « L'Eucharistie » (5e édit., p. 352), il avait essayé de résoudre le problème. Ce texte, disait-il, « a prêté à des interprétation bizarres ».

Mgr Duchesne (*Origines du Culte chrétien*, 5e édit., p. 184, note) écrit : « On n'est pas obligé de croire, malgré l'autorité de ce texte, que la liturgie apostolique n'ait connu d'autre texte que le *Pater*, mais il est difficile de contester que saint Grégoire l'ait pensé ».

éléments, prélevés par le sous-diacre[1] sur l'offrande générale des fidèles pour être consacrés (*secreta a secernere*).

Mais, quand le pain et le vin sont consacrés, il ne convient pas que, sur le corps et le sang du Christ vienne une composition humaine pour compléter l'*Action*.

Il y faut la prière traditionnelle que le Rédempteur lui-même composa.

Elle exprime si bien, et la mission que le Verbe incarné est venu remplir, et la Mission que, par Lui, avec Lui et en Lui, chaque prêtre et chaque fidèle doivent remplir à leur tour :

Rendre à Dieu toute gloire ;

Apporter aux hommes la paix :

la paix avec Dieu, avec le prochain, avec soi-même.

*
* *

Voici maintenant comment le Canon romain réalise le *Pater*, et comment la consécration sera *ad ipsam orationem*, orientée vers l'oraison dominicale, *en vue* de la réalisation de cette prière.

Le pain et le vin viennent d'être offerts par la *Secrète précédée* de l'*Orate fratres*.

L'Eglise emprunte la voix du Célébrant pour chanter la Préface du Canon.

Elle voit que ce pain et ce vin vont être changés au corps et au sang du Christ.

Le Père tout puissant va, avec l'Action de grâces, recevoir tous les hommages *par Jésus-Christ*[2].

Avec Lui toutes les hiérarchies célestes et aussi l'Eglise militante, chantent le *Sanctus* aux trois adorables personnes, comme au Père : *Domine* SANCTE *Pater omnipotens*.. N'est-ce pas le *Sanctificetur nomen tuum* ?

Te IGITUR. Puisque *per Christum* toute gloire est rendue à Dieu, *per Christum* aussi s'exprimera la prière qui demande pour l'Eglise entière, royaume de Dieu, *quam pacificare, custodire, adunare et* REGERE *digneris*, sous la houlette du Souverain pasteur et de l'évê-

1. On sait qu'à l'Ordination l'évêque recommande au sous-diacre de ne faire consacrer que ce qui est nécessaire aux communions.

2. Ici *action de grâces* n'a pas le sens restreint de *reconnaissance*. Il signifie : faire remonter vers Dieu en *hommages* tout ce qu'on en a reçu en *bienfaits* : Gratias referre, collaudare, benedicere, praedicare etc., disent les diverses préfaces.

que diocésain, le règne du Christ et de son Père. Peut-on mieux dire *Adveniat regnum tuum ?*

Memento :

Prier pour tels ou tels, afin que chacun, fidèle et pieux, chante la louange par sa sainteté : *Haec est voluntas Dei Sanctificatio vestra* (I Thess., IV, 3).

Voilà le *Fiat voluntas tua.*

Tout cela, *Communicantes,* en les vénérant, avec Marie, les Apôtres et les Martyrs.

N'avons-nous pas là le :

Sicut in coelo et in terra s'appliquant aux trois premières demandes du *Pater* comme le précise le Catéchisme romain ?

Hanc IGITUR *oblationem,* celle de toute la famille chrétienne. Que Dieu l'accueille, pour nous en faire recueillir les fruits implorés aux trois dernières demandes du *Pater :*

la paix avec Dieu et avec tous ;

le triomphe sur l'ennemi infernal ;

le ciel, prix de la victoire.

Toutes les demandes du *Pater* vont être *réalisées* par la supplication centrale.

Le pain quotidien est là : *matière* du sacrifice. La parole de Jésus sur les lèvres du prêtre va en être la *forme : Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus.* Et l'homme divinisé sera alimenté par le Verbe incarné fait pain de vie dans ce Sacrifice Eucharistique.

Offerimus hostiam puram, sanctam, immaculatam. C'est l'Agneau immolé glorifiant son Père, et *régnant* par la Croix : cinq signes de croix. *Panem Sanctum vitae aeternae, et calicem salutis,* c'est le pain de vie *glorifiant* Dieu le Père ; et Dieu le Fils *régnant* dans et par l'Eucharistie.

Supra quae propitio...

Invocation pour que l'Hostie soit agréée. Ainsi l'âme de Jésus aux limbes, unissant tous les sacrifices de l'Ancienne Loi à son Sacrifice rédempteur, offert à la Cène, immolé à la Croix, les présente au Père afin que la Résurrection consomme le SANCTUM *Sacrificium immaculatam hostiam.*

Supplices te rogamus.

Notre offrande est portée au Ciel comme Jésus en l'Ascension.

Et de la prière du ciel et de celle du Cénacle résulte, pour les

Communions (spirituellement, et mieux encore si c'est aussi sacramentellement) l'effusion du Saint-Esprit en la Pentecôte.

Et alors l'Eglise entière :

La *souffrante* en partie délivrée par le sang du rédempteur ;

Et la *militante* : *Nobis quoque peccatoribus* s'unissant à l'Eglise *triomphante*, en un commun concert, avec tout l'univers *Per Ipsum, et cum Ipso et in Ipso*, fait monter vers Dieu tout honneur et toute gloire.

Voilà l'incomparable merveille que, de par saint Grégoire, vient confirmer le *Pater* précédé de son Prologue, et suivi de son Epilogue.

Celui-ci, par la fraction, la commixtion et le baiser de paix, prépare la Communion.

Et, Jésus-Sacrement vient associer le Communiant au *Pater* éternel, préparé, en chaque âme, par la fidélité à réaliser, chaque jour, son *Pater* : dans le repos du dimanche sanctifié, et dans le travail, la prière et les épreuves de la semaine.

A l'exemple, et avec les grâces de toute la Mission du Christ appliquées à la Messe, chacun pourra remplir sa propre mission, et mériter la place que Jésus est allé lui préparer au Ciel. Là sera le triomphe définitif du Christ-Roi, après les triomphes eucharistiques de la terre, et par eux sur les Sociétés.

En confiant les notes ci-dessus à un bienveillant congressiste qui voulut bien les accueillir, j'ajoutais :

« Si je vous transmets ces notes, c'est pour vous prier d'attirer sur elles la bénédiction du Saint-Sacrement au grand Congrès qui sera autrement important pour la foi catholique que ne le fut le Parlement des religions. Sainte Jeanne d'Arc dont nous célébrions la fête le jour où j'écrivis ces notes déclara à ses juges : « J'ai appris de ma mère le *Pater noster*, l'*Ave Maria* et le *Credo* (on disait alors « mes Patenôtres », contraction de *Pater noster*) et c'est ma mère seule qui m'a enseigné ma croyance (*Procès*, dans QUICHERAT, t. I, p. 46).

« Quant à mon instruction, j'ai pris ma croyance et ai été enseignée bien et dûment comment un bon enfant doit faire. » (t. I, p. 209-210). N'est-ce pas une preuve qu'avec le *Pater* appris, compris et médité on peut arriver aux sommets de la Sainteté ?

On pourra voir dans notre : « Liturgies et Spiritualité », actuel-

lement sous presse, comment le texte de saint Grégoire n'est réellement que l'écho de la constante tradition apostolique.

A. VIGOUREL, S.S.

L'idée du sacrifice. A propos du livre de M. Lepin

Dans la conclusion de mon article paru ici en avril sous ce titre, il faut lire, au sujet de l'Ecole oratorienne et sulpicienne de spiritualité (p. 403) : « Nonobstant ce défaut de son *pessimisme augustinien*, qu'elle tenait de l'ambiance alors assez générale... » — et non pas, comme on me l'a fait dire : « Nonobstant ce défaut de son *jansénisme augustinien*... », formule qui jure un peu dans les termes et qui démentirait évidemment le sens de mes conclusions.

A. VERRIELE.

L'Actualité Religieuse

A PROPOS DE LA CRITIQUE CATHOLIQUE[1]

Voici une pièce en deux actes sur laquelle chacun de nous peut réfléchir : d'où la nécessité d'un épilogue interminable.

Acte premier. — Un critique catholique contre qui ses frères en religion jettent l'anathème et qui se trouve d'accord avec ses confrères du *Quotidien*, de l'*Œuvre*, du *Temps*, telle est l'aventure peu banale et pourtant commune que nous conte Jean Guiraud, dans une petite brochure : « *le Cas Delteil* ». On se souvient peut-être, de cette Jeanne d'Arc (chapeau cloche et bas de soie) que l'auteur avait lâchée sur le pavé de Paris ; on a encore dans les narines le fumet un peu âcre que dégageait ce petit livre faisandé. Imaginez la légende de Sainte Jeanne, due à la collaboration du curé de Meudon et du névrosé M. Folantin ; du Rabelais, du Huysmans, parfois même du Delteil aux passages moins surveillés.

Or, un soir, Jean Guiraud voit ses enfants ouvrir cette étrange « Vie de saint », il constate leur trouble. Les réactions de tous les papas seraient identiques en pareille circonstance : qu'on ne leur demande pas de rester dans l'empyrée des impressions irisées, ou dans les nuées des théories : tous crieront casse-cou. Jean Guiraud le fit dans la *Croix* avec une vraie crânerie : il ne pouvait encore prévoir que Thérive, Souday, Pierrefeu, Billy viendraient à la rescousse. Hélas ! Delteil, écrivain lancé par une maison puissante, incarnait trop d'espoirs —littéraires et autres — pour qu'on ne le fît pas sentir à l'imprudent. Belle occasion de rappeler que Jeanne fut condamnée par des docteurs. Des catholiques interviennent :

1. La critique en face d'un mauvais livre, par J. Guiraud. — La crise de la critique, par Johannet (*Croix* du 19 févr.). — (*Rev. Hebdomad.* du 19 févr.) Le roman contemporain, par Mauriac; Réflexions sur le roman, par Massis; **Poésie et prière, par Brémond.**

Jacques Maritain écrit une lettre, qui pour formuler d'importantes réserves, n'en témoigne pas moins d'un bien grand enthousiasme. Gaétan Bernoville élève le débat, ce qui est, on le sait, une manière de le passionner. D'abord un principe : « Le critique catholique est en droit de demander à l'écrivain qu'il respecte les données du dogme, les principes de la morale..., puis trois arrêts déboutent le critique catholique de sa position parce que : 1° l'auteur n'étant pas de la chrétienté n'est pas justiciable de sa critique (?); 2° parce que l'artiste demande à être jugé par qui comprend l'art, et que la critique demande compétences (mais qui décernera ce brevet ?) et 3° parce que les saints sont depuis trop longtemps diminués et affadis réduits à des fantômes, « mièvres, furtifs et gris », à des figures languissantes et prudes. Tels sont les épouvantails, dont, en saine critique, il faudrait faire quelque beau feu de joie.

René Johannet enfin, à propos de la brochure de Jean Guiraud, pose la question qui brûle les lèvres de tout lecteur désintéressé : « N'y a-t-il pas une crise de la critique ? » Et le voilà que en trois courts paragraphes (la division tripartite est toujours à la mode) arrange de la bonne façon les farceurs et les faiseurs escortés de leur habituelle suite de timides, de badauds et de snobs — les catholiques littéraires remarquables surtout par leur « expérience avertie du péché » — et les critiques dont la bienveillance naturelle semble s'épanouir sous les doux rayons de la fraternelle camaraderie et de la profitable publicité.

La conclusion de ce débat est tirée simultanément par J. Guiraud et R. Johannet : il y a des critiques catholiques, il n'y a pas de critique catholique.

Acte II. — Sous la coupole, à l'heure même où il lui décernait le grand prix du roman, René Doumic, rapporteur, fait d'expresses réserves sur l'œuvre de François Mauriac. Un critique protestant dont j'aime, si j'ose dire, la rudesse nuancée, Gillouin, se montre fort sévère. Pas un mot de riposte. Mais contre M. Guiraud, contre l'abbé Bethleem, Fr. Mauriac proteste avec un dédain assez désobligeant dans les Nouvelles littéraires. Après l'épreuve, la contre-épreuve. Depuis, ce fut l'étrange conférence à la bien pensante société des Conférences et publiée dans la non-moins bien pensante Revue Hebdomadaire. J'y assistai : je voudrais vous peindre l'auditoire (féminin) tout pénétré, tout frissonnant, tandis que d'une

étrange voix monotone et pressante, Mauriac disait tout haut le secret des cœurs. Ce secret n'était pas beau.

René Doumic, directeur de la Société des Conférences, protesta — oh ! de façon courtoise, — dans un éditorial de la *Revue des Deux-Mondes*; cette fois François Mauriac ne pipa mot.

Et la conclusion s'impose : toute critique catholique semble malvenue et suspecte.

* * *

Comme il est bon, au sortir de ces polémiques, de prendre l'excellent petit livre de M. Massis, (un des rares critiques catholiques qui aient actuellement l'oreille du public). A côté de *Réflexions sur l'art du roman*, nous y trouverons les plus judicieuses considérations sur la critique.

Tout d'abord, il n'existe pas, il ne peut exister d'antinomies entre la doctrine et l'art, — pas plus qu'entre la doctrine et la vie. Bien au contraire, seul le catholicisme sait concilier « sans leur faire subir ni diminution, ni violence, les droits souverains de la moralité et les revendications absolues de l'intellectualité » (entendez de toute discipline scientifique ou esthétique). Et voici établi, pour le croyant, notre droit à juger des œuvres littéraires, non pas seulement au nom d'une stricte morale forcément coercitive, mais bien d'une vie supérieure qui tend à s'achever, d'un bien qui tend à se prodiguer.

M. Massis croit donc habile de récuser les critiques catholiques qui ne veulent être que des « moralistes religieux ». « La position du critique, ajoute-t-il, serait beaucoup plus forte s'il acceptait de se placer au point de vue de l'art, s'il montrait que les déficiences de l'œuvre ne sont pas d'ordre moral ou religieux, mais d'ordre technique ». Et de fait, l'œuvre d'art est une sorte de création, d'appel à l'être : « le mal ne construit pas, selon la remarque de Claudel ; et la beauté reste purement formelle qui ne consent pas à s'organiser par le dedans, suivant les lois de la réalité. Toute poétique n'est en somme, que « la collection des règles réclamées pour l'organisation même de l'être spirituel ». (Baudelaire).

Le devoir du catholique est donc de rechercher le défaut technique découlant nécessairement du faux principe : erreur de construction, d'équilibre, souvent ; erreur plus souvent encore de psychologie, méprise sur cette vie dont l'expansion semble coïncider

avec l'exaltation passionnelle ; erreur d'expression enfin, le style répudie la vérité et la justice classique et tombe dans la confusion du langage et la corruption des mots. Et Massis joint l'exemple au prétexte. Contre ces modernes dont le classicisme n'est que la victoire (formelle) sur le romantisme intérieur, suivant la formule chère à Gide, Massis remarque que faute d'objet ils sont condamnés à la recherche éternellement vaine d'un moi introuvable. Et notre critique a beau jeu contre la micrographie destructive d'un Gide ou d'un Proust.

Telle est donc l'arme que Massis met aux mains des critiques catholiques, arme d'ailleurs qui peut servir à l'artiste incroyant. Car il y a, nous dit l'auteur, dans la recherche artistique, une influence moralisatrice qui s'exerce souvent à l'insu même de l'auteur. Je ne sais si, pour exprimer la pensée cachée de Massis, il ne faudrait pas généraliser ces propositions sur Radiguet : « Par la recherche de la clarté intellectuelle, de la pureté, de la simplicité des moyens, il parvint à l'élégance de l'âme ou encore : « Puisqu'il nous faut construire, et d'abord nous construire nous-même pour atteindre notre être. C'est à l'intelligence que Radiguet en remet le soin, à la partie la plus élevée du moi et non pas à la partie basse où il n'y a qu'enlisement et perte pour l'artiste comme pour l'individu ».

Cette esthétique peut se réclamer de tous les Hellènes, depuis Aristote jusqu'à Maurras, le seul Platon excepté. « Platon ou la poésie exilée, soupirait M. Brémond, Aristote ou la poésie dépoétisée ». Et sans doute, l'exil est impie, mais la dépoétisation est pire. En soi, ajouterait-il, tout cela n'est qu'éloquence, bonne provende pour l'*animus*, sans valeur pour l'*anima*, cette âme de notre âme, et la véritable efficace de l'art inspiré serait tout au contraire « le passage de la connaissance rationnelle à la connaissance réelle et poétique. »

Qu'on n'objecte à M. Brémond, ni Aristote, ni Baudelaire : il les connaît aussi bien que M. Maritain. Il a noté dans son Baudelaire, ce mot qu'on opposerait assez bien à celui que je citais plus haut : « la valeur positive (et poétique) d'un poème est en raison de cette excitation, de cet enlèvement de l'âme ». Quant à la fameuse purgation des passions, à la catharsis aristotélicienne, il y tient, quitte à l'interpréter à sa façon. Le propre de l'art, n'est-il pas, pour lui, « de nous éterniser, de nous décentrer, de nous purifier

des illusions temporelles et spatiales, ainsi que de l'égoïsme, des inquiétudes du Je, nous conférant une sorte d'universalité et de pérennité. »

Eternel conflit : Platon et Aristote, la chapelle et la prairie. Qu'on ne me demande pas de conclure : je vois là deux méthodes : la déduction philosophique d'un Massis est inattaquable, la description psychologique d'Henri Brémond est frappante de vérité ; deux arts aussi, l'un de création qui réclame le marbre pentélique, l'autre de suggestion qui s'accommode de la mélodie et des rythmes. « Je croirais m'égarer au delà de mes bornes, si je me mêlais de juger jamais pour le prix entre les combattants », disait en pareille occurence Fénelon.

Je remarque pourtant que nos deux théoriciens, par des chemins bien divers, en viennent à conclure que toute faute morale entraîne une faute technique. La morale ne serait-elle pas, au bout du compte, la base solide de toute critique catholique : les fleurs poussent en toute sorte de terrains : mais y a-t-il des fleurs du mal ?

B. AMOUDRU.

LES HOMMES, LES ŒUVRES ET LES IDEES DANS L'ALLEMAGNE RELIGIEUSE

Bulletin littéraire

Deux convertis : la grande-duchesse de Hesse et « le Rembrandt allemand ». — Le prince Charles de Löwenstein, commissaire général des Katholikentage et religieux dominicain. — Une nouvelle histoire du Centre allemand. — L'organisation des paroisses et l'apostolat des laïcs. — La lutte contre l'immoralité. — Une revue pratique d'apostolat : Paulus. — Le mouvement liturgique dans les milieux évangélistes. — L'initiation dans les collèges de l'Etat à l'étude des sources de l'enseignement religieux.

K. ROMEIS, O. F. M. — *Prinzessin Anna von Preussen. Ihr Weg zur katholischen Kirche.* Herder, 1926, 154 pp.

Cette courte, mais bien attachante biographie de la princesse Anne de Prusse, laudgravine de Hesse, a atteint en moins de deux

ans sa troisième édition. Nièce des rois de Prusse Frédéric-Guillaume III et Guillaume Ier, sœur cadette de ce prince Frédéric-Charles à qui la couleur de son uniforme a valu dans nos histoires de la guerre de 1870-71 le surnom de « prince-rouge », la princesse Anne naquit en 1836 à Berlin et elle épousa en 1853 le prince Frédéric-Guillaume, plus tard landgrave de la Hesse électorale. Mais l'intérêt de l'ouvrage ne réside pas dans ces brillantes relations de famille : baptisée et instruite dans le luthéranisme comme tous les membres de la branche cadette des Hohenzollern, la princesse Anne se convertit en 1901 au catholicisme : c'est l'histoire de cette conversion qui est ici racontée. Histoire de luttes morales, comme tout acte de ce genre en comporte chez des âmes élevées, mais histoire aussi de contradictions extérieures, inévitables dans une caste hiérarchisée comme celle des Hohenzollern. On a beaucoup parlé jadis, sans la connaître, car elle ne fut jamais publiée, d'une lettre qu'écrivit alors à sa tante l'empereur Guillaume II ; nous en reproduirons ici le texte authentique.

Altesse royale,

C'est avec le plus profond regret que j'ai appris par la lettre de votre Altesse royale que votre Altesse royale est résolue à tourner le dos à la confession religieuse de la Maison dont elle est issue et de la Maison dont elle porte le nom. Peut-être cette apostasie et cette désertion sont-elles déjà consommées ? bien que votre chambellan le conteste encore devant le grand public d'une manière qui ne peut que renforcer la triste et fâcheuse impression de cette déplorable démarche.

Ainsi, votre Altesse royale abjure la religion que tous vos ancêtres, en ligne paternelle comme maternelle, les Maisons de Hohenzollern et de Weimar, ont toujours fidèlement professée la religion dont la sainte et respectueuse observance a valu à notre Maison sa grandeur, puisque c'est par elle, et par elle seule, qu'elle a gravi les marches du trône impérial, la religion qui montra à notre ancêtre commun, le Grand Electeur, la voie qu'il devait suivre.

Cette même foi évangélique que notre Maison a toujours fermement tenue, les Maisons de Weimar et de Hesse aussi l'ont, depuis les premiers temps de la Réformation, toujours professée et défendue avec un particulier dévouement. Et c'est cette foi, qui ne fut pas seulement celle de tes ancêtres, mais qui demeure encore celle

des enfants de votre Altesse royale, la foi qui compte parmi ses plus illustres défenseurs Philippe le Magnanime, que votre Altesse royale trahit aujourd'hui !

Si votre Altesse royale prétend trouver dans l'Eglise romaine de plus grandes consolations que dans la nôtre, cela prouve uniquement qu'elle n'a cherché la vraie consolation ni dans l'évangile, ni dans l'église évangélique ; votre Altesse n'a sûrement pas compris les doctrines élevées et pures de l'Evangile si elle se sent capable de les abandonner.

Je ne pourrai plus à cause de cela considérer désormais votre Altesse comme membre de notre Maison, puisqu'elle rompt de façon si révoltante avec les plus saintes de nos traditions. Je maintiens donc la décision que j'ai communiquée télégraphiquement : si votre Altesse persiste dans son projet, toutes relations seront rompues entre elle et les membres de ma Maison ; notification de cette mesure a déjà été donnée au chef de la Maison de Hesse pour qu'il en tire les conséquences. La Maison des Hohenzollern expulse votre Altesse royale, et elle a oublié votre existence.

WILHELM, I. R.

On aura remarqué cette répétition affectée d' « Altesse royale », et surtout ce « tutoiement » qui semble échappé une fois par négligence. Cette affectation et cette opposition ont pour but, chez l'impérial neveu, de souligner mieux encore sa colère par une de ces petitesses qui sont bien dans son caractère. Sur l'original, il est aisé de retrouver, sous l' « Altesse royale », le « Tu » familier rageusement effacé, et cela non plus n'est pas une pure négligence. La princesse Anne n'est pas du reste la première des Hohenzollern qui soit revenue au catholicisme : déjà, en 1825, la princesse Julie de Brandebourg, duchesse d'Anhalt, puis en 1874, la princesse Marie de Bavière, l'avaient précédée dans cette voie. Les lettres écrites en ces circonstances à ces princesses par les rois Frédéric-Guillaume III et Guillaume Ier, publiées dans cet ouvrage, seraient à rapprocher de celle de Guillaume II : elles jettent en effet une lumière très vive sur l'attitude intellectuelle des Hohenzollern à l'égard du catholicisme.

Toute l'existence de la princesse fut, depuis sa conversion, et malgré la pauvreté à laquelle sa séparation d'avec les Maisons de Hohenzollern et de Hesse l'ont réduite, consacrée aux œuvres de

charité, et ses meilleures relations furent toujours avec les religieux. Dans ses dernières années, (1914-1918), la guerre ne lui épargna ni ses coups douloureux ni ses mortelles inquiétudes : en octobre 1914, elle perdit un de ses petits-fils, le prince Max de Hesse, grièvement blessé en Flandre et dont le P. Romeis raconte ici l'agonie au mont des Cats, dans l'abbaye des Trappistes qui se relèvent jusqu'au dernier instant près de son lit d'agonie ; en septembre 1916, ce fut le tour du frère aîné de Max, tombé dans la Dobrudja romaine. Le 13 juillet 1918, la princesse s'éteignit elle-même. Elle avait jadis exprimé aux Oblats de Marie Immaculée le désir d'être ensevelie dans l'église de leur scolasticat d'Hunfeld, mais la prudence des Supérieurs de la Congrégation l'amena à accepter pour sépulture la cathédrale de Fulda : c'est là qu'elle repose, tout près de saint Boniface, sous une simple dalle, enveloppée dans l'habit du tiers ordre de Saint François.

Momme Niessen, O. P. — *Le Rembrandt allemand.* Fribourg, Herder, 1926.

En janvier 1890, la maison Hirschfeld, de Leipzig, lançait un livre : « Rembrandt éducateur, par un Allemand. » C'était un cri d'appel au renouveau dans l'art, dans la science, dans la politique, dans la vie sociale. Avec sévérité, l'écrivain dénonçait les travers de son époque : un nationalisme exagéré, une science irréligieuse, sans esprit et sans âme, un art frivole et matérialiste, une philosophie orgueilleuse et rationaliste, une vie mentale excessivement pauvre ; et en cinq chapitres très pleins, il montrait dans Rembrandt un éducateur puissant dans l'art, la science, la politique, la formation intellectuelle, la dignité humaine. En moins d'un an trente éditions de l'ouvrage furent enlevées, et ce succès, inouï en Allemagne, prouve à quel point le critique répondait aux préoccupations des milieux intellectuels de son pays. Dans l'Allemagne entière, revues et journaux prirent parti pour ou contre ses thèses : le philosophe Wundt, interrogé, répond : « Ce livre est sans valeur. » Mgr Keppler, évêque de Rottenburg, Nietzsche, Bismarck, d'autres encore prouvent, au contraire, par de longues controverses quel intérêt suscite chez eux cet ouvrage. Mais par dessus tout on se demande quelle est la personnalité puissante qui persiste à rester inconnue et à ne discuter avec ses contradicteurs que par l'intermédiaire d'un éditeur ? Pourtant, comme l'auteur affirmait tou-

jours davantage ses principes religieux, une partie de ses premiers admirateurs finirent par le délaisser, et « le Rembrandt allemand », c'est ainsi qu'on l'appelait, retomba peu à peu dans l'oubli.

Or, l'an dernier, parut la biographie de cet homme étrange. Elle est écrite par son ami intime, Momme Niessen, dominicain de Westphalie, et ce livre a connu aussitôt le même succès que « Rembrandt éducateur ». C'est que parmi les vies de convertis au catholicisme, celle-ci se range au premier rang : c'est la vie d'un homme de caractère, d'un philosophe et d'un saint.

Auguste-Jules Langbehn, tel est le nom du Rembrandt allemand, naquit en 1851 d'une famille protestante orthodoxe. Tout jeune, il connut la pauvreté, perdit son père, vice-recteur de collège en Sleswig-Holstein, acheva ses études à Kiel, et, en 1870, s'engagea comme volontaire pour une guerre dont, dans la suite, il ne voulut plus jamais entendre parler. Adonné aux études d'art et d'archéologie, il parcourt alors le monde pendant vingt-sept ans, tout en songeant à la réforme intellectuelle de son peuple. A l'âge de seize ans, il avait déjà écrit ces lignes : « Je pourrais facilement gagner des millions, si je le voulais, mais je les méprise, désirant uniquement servir des intérêts intellectuels. Gagner d'abord des millions et devenir ensuite un Beethoven, cela ne s'accorde guère, l'inverse n'est d'ailleurs pas plus réalisable. »

Langbehn est un intellectuel aristocrate, ennemi de tout ce qui est banal et vulgaire. Lorsque paraît son livre, de partout on lui tend les bras : l'empereur le fait rechercher et l'invite quelques jours à la Cour ; mais Langbehn n'y trouve pas la satisfaction qu'il poursuit et jamais plus il n'y remettra les pieds. Ce qu'il exige des autres, il se l'impose d'ailleurs à lui-même. Simple, il aime les braves gens du peuple, les enfants les souffrants, porte à de vieilles femmes le bois dans leurs misérables cabanes, ménage ses ressources pour faire des cadeaux à ses amis, prend sa soupe aux cuisines populaires à quinze pfennigs, et tombe malade pour n'avoir pu faire réparer ses chaussures en hiver.

Mais le plus grand acte du Rembrandt allemand fut sa conversion. Etudiant, il avait ouvertement déclaré sortir de l'Eglise protestante : l'idéal grec classique et la libre-pensée étaient alors ses dogmes. Des séjours en Italie et dans les contrées catholiques de l'Allemagne et d'Autriche lui ouvrirent de nouveaux horizons : son âme délicate fut séduite par la beauté et la profondeur de la reli-

gion catholique. Il lut alors les vies des saints et y trouva la perfection qu'il cherchait depuis si longtemps ; les écrits de Clemens Brentano lui révélèrent l'âme mystique de Catherine Emmerich ; les livres de Mgr Keppler lui fournirent un guide salutaire, et la dévotion à la Sainte Vierge acheva l'œuvre commencée. Le 26 février 1900, au couvent des dominicains de Rotterdam, Langbehn fait le pas décisif : il a voulu abjurer en Hollande pour éviter tout éclat, et son disciple Momme Niessen le suit peu après dans les voies de la conversion.

Comme d'autres convertis, Langbehn souffre alors des imperfections et des faiblesses qu'il remarque chez ses nouveaux coreligionnaires. Son âme, éprise d'idéal, cherche avec passion à réformer, dans le sens d'une orthodoxie sévère, non le catholicisme, mais les catholiques ; il voyage pour étudier la vie catholique sous toutes ses faces, écrit des notices, trace des programmes, et entraîne Mgr Keppler à prononcer en 1902 son célèbre discours sur « les vraies et les fausses réformes ». Il travaillait à refaire son livre sur Rembrandt dans un sens pleinement catholique lorsque une mort subite l'enleva, le 30 avril 1907.

Langbehn ayant donné l'ordre de ne pas ébruiter sa mort, son disciple et ami Momme Niessen le fit déposer en Bavière dans une tombe de la plus extrême simplicité : une croix de fer avec les initiales : A. J. L. 1851-1907. Personne du village ne sut le nom de l'inconnu : le curé lui-même ne l'apprit qu'un an plus tard. Aujourd'hui, la pauvre tombe est l'objet du concours des visiteurs. Mgr Keppler, un de ses admirateurs, y a fait graver sur une plaque de marbre ces mots : « Lui aussi était la voix qui crie dans le désert. »

Nul ne lira cette vie du « Rembrandt allemand » sans être profondément ému et édifié.

Paul Siebertz. — *Karl, Fürst zu Löwenstein, nach Briefen, Akten, und Dokumenten.* Grd. in-8° XV-577 pp. Munich, Kösel et Pustet, 1924.

Le nom du prince Charles de Löwenstein est souvent revenu sous notre plume dans toutes les chroniques que nous avons données sur la vie religieuse en Allemagne, et peut-être est-il juste d'écrire que l'Eglise n'a pas compté là-bas de plus grand serviteur entre 1868 et 1900. C'est sa belle carrière, 1834-1921, que M. P. S...

retrace dans un important ouvrage, et parce que l'auteur a eu toute liberté de puiser dans de riches archives de famille, c'est une très importante contribution qu'il apporte en même temps à l'histoire du mouvement catholique.

Placé par sa naissance, dans l'Allemagne encore aristocratique, au rang des princes médiatisés et possesseur d'une très grande fortune terrienne, Charles de Löwenstein, catholique très instruit et vivant pleinement sa foi, n'a jamais estimé suffisant d'être pour ses « sujets » le seigneur sous lequel il fait bon vivre et servir. Dès l'âge de vingt-cinq ans, il s'initie, par la fréquentation des Katholikentage, à tous les besoins du peuple catholique dans l'ordre religieux, politique et social. Séduit par la magnifique tâche qui s'offre à lui, il consacre dès lors à la remplir tous les dons d'homme né pour gouverner qu'il tient de sa race. Commissaire général des assemblées générales des catholiques allemands de 1868 à 1903, il étudie et éclaire tous les problèmes qui s'y débattent, il suscite et sert toutes les unions qui peuvent contribuer à leur solution. Membre des Parlements bavarois, badois, wurtembergeois, hessois et allemand, il est, en 1871, de ceux qui organisent le Centre et peut-être en avait-il mieux qu'aucun autre préparé la fondation par la création de ce Comité central des catholiques allemands qui, en 1869, lui attirait coup sur coup les foudres de l'évêque de Passau et les chauds encouragements de Pie IX. Qu'il s'agisse d'action et de doctrine sociale, ou de campagne à mener en faveur de la Papauté ; qu'on fasse appel aux catholiques pour réagir contre le scandale du duel obligatoire ou contre les progrès de la franc-maçonnerie ; que dans les Katholikentage il soit question de promouvoir la presse catholique, d'organiser la production et la diffusion d'œuvres d'art catholique, ou de soutenir et de protéger les savants catholiques, toujours et partout Charles de Löwenstein est au premier rang, donnant de sa personne et suscitant des organisations qui continuent aujourd'hui de prospérer. Administrateur de premier ordre, diplomate-né, réaliste, tenace, oublieux de lui-même, il réalise le type du laïc d'action au service de l'Eglise dans sa tâche extracultuelle. Aussi, dans l'Allemagne entière, tous reconnaissent-ils dans ce chef d'état-major l'âme des assemblées générales et l'un des principaux instruments de la réorganisation catholique dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle.

Chrétien d'une grande piété, le prince devait terminer sa belle

vie à l'âge de 87 ans sous l'habit des dominicains. A vrai dire, il y pensait depuis longtemps, et ces inspirations secrètes l'inclinèrent de bonne heure à une particulière sympathie pour les ordres religieux. Jésuites, trappistes, dominicaines, capucines, bénédictines furent toujours l'objet de sa sollicitude. Deux de ses filles sont entrées à Sainte-Cécile de Solesmes, une autre chez les pauvres sœurs franciscaines d'Aix-la-Chapelle ; de 1891 à 1900, il poursuit au milieu de difficultés innombrables la fondation d'une abbaye de bénédictines à Eibingen, sur le Rhin, en souvenir de la grande sainte Hildegarde, et il projette d'abord de la confier aux bénédictines de Solesmes ; en 1901, il se multiplie pour trouver aux congrégations chassées de France des asiles en Allemagne ; enfin, le 20 juillet 1907, à l'âge de 73 ans, il entre lui-même à Venloo, en Hollande, au noviciat des dominicains. Il avait d'abord sérieusement demandé à être admis au degré des frères laïs, mais les supérieurs en jugèrent autrement, et le 8 décembre 1908, le prince de Löwenstein reçut la prêtrise dans la chapelle privée de l'archevêque de Cologne. Désormais, il ne s'appellera plus que « frère Raymond »; pendant plus de quatorze ans, il aura la consolation de mener la vie conventuelle, et c'est seulement le 8 novembre 1921 que le saint vieillard rendra son âme à Dieu.

De nombreuses reproductions photographiques et portraits illustrent cet ouvrage. Ce n'est point faire injure aux catholiques français que de leur présenter comme un modèle ce fils de l'Eglise à l'étranger. Sans doute la France a, plus encore que l'Allemagne catholique, ses grands chrétiens et ses remueurs de foule, mais la question ne s'en pose que plus angoissante : « Comment les catholiques allemands, minorité dans leur pays, y jouissent-ils de tous les droits et libertés dont nous sommes privés chez nous ? » La vie du prince Charles de Löwenstein aide à le comprendre ; à ce titre, elle présente certainement un intérêt particulier.

Dr Karl Bachem. — *Vorgeschichte, Geschichte, und Politik der deutschen Zentrumspartei*, 1815-1921. T. I. in-4° de 350 pp. Cologne, Bachem, 1927.

Peu d'époques, dans l'histoire de l'Eglise, sont aussi riches en enseignements pratiques pour notre temps que l'histoire de l'Allemagne catholique du XIXe siècle, et il faut regretter qu'elle soit si peu étudiée dans les cours d'histoire des séminaires ou dans les

cercles d'études de jeunes gens. On croit assister à un drame saisissant : c'est d'abord l'asservissement de l'Eglise au point de voir son épiscopat et son clergé traités comme un troupeau d'esclaves ; puis le soulèvement des catholiques, prêtres et laïcs, qui s'organisent pour reconquérir leurs libertés ; enfin la quasi victoire de cette minorité catholique, puisque, un siècle à peine écoulé, elle commence à faire la loi dans cette nation allemande aux deux tiers protestante. Quel a été le secret de ce redressement ? Là gît l'intérêt du drame.

Deux grandes institutions ont surtout contribué à cette transformation : la Fédération des Unions catholiques et le Centre. Le docteur Kissling a déjà retracé en deux volumes l'histoire de la Fédération, c'est à celle du Centre, de ses origines, de son organisation, de son action, que le Dr K. B. en consacre huit aujourd'hui.

Fils de Joseph Bachem, le fondateur de la *Kölnische Volkszeitung* (1860), député lui-même au Reichstag et à la Chambre de Prusse pendant dix-huit ans, le Dr B. s'est fait avantageusement connaître en 1912 comme historien par une « Vie » de son père où il apportait à l'histoire du mouvement catholique depuis 1848 et surtout de la presse catholique en Prusse, une contribution des plus importantes. Tout y faisait prévoir que l'écrivain ne s'en tiendrait pas là ; on le savait d'ailleurs en possession d'une masse de matériaux que depuis des années d'étudiant il amassait avec un sentiment presque religieux de culte envers son parti ; il avait aussi personnellement connu la plupart des survivants de l'ère de Windthorst et du Kulturkampf : personne n'apparaissait donc mieux préparé que lui pour écrire l'histoire du Centre.

Si pour faire, sur l'histoire d'une forêt, œuvre d'écrivain scientifique, il faut préciser outre les essences dont elle se compose, le sol où elle enfonce ses racines et le climat qui favorise son développement, de même l'histoire d'un parti politique demande-t-elle qu'à la détermination de son caractère propre on ajoute l'exposé des conditions historiques et psychologiques du milieu où il s'agite. L'histoire d'un parti en effet n'est pas le tissu plus ou moins compliqué des finesses et des roueries par lesquelles chefs et troupes ont réussi à jouer leurs adversaires et à satisfaire leur passion du pouvoir ; c'est l'analyse de la part prise par lui au mouvement des idées, à l'évolution des institutions, au gouvernement des événements ; c'est le tableau de l'activité dépensée en vue de faire passer

l'ordre des réalités des conceptions particulières sur l'Etat, l'Eglise dans l'ordre des réalités des conceptions particulières sur l'Etat, l'Eglise et l'organisation de la société ; c'est enfin la notation fidèle des influences exercées sur lui par l'alliance ou l'opposition des autres partis.

Le Centre est issu de l'opposition créée entre l'Eglise et l'Etat par l'Illuminisme et la Révolution française : c'est donc à exposer la triste et humiliante situation faite au catholicisme en Allemagne par la grande sécularisation et le Christianisme d'Etat que l'auteur consacre, après avoir déterminé le caractère constitutionnel mais chrétien et interconfessionnel du parti, tout ce premier volume.

De 1802 à 1848, l'Allemagne ne connaissant aucune forme d'unité, il est naturel que, dans son étude, l'auteur procède par pays : Prusse, Bavière, Wurtemberg, Bade, Hesse ; mais parce que, dès lors aussi, la Prusse domine tous les autres Etats de plus d'une tête, on ne sera pas surpris qu'un chapitre tout entier, d'ailleurs des plus neufs et des plus intéressants, soit en outre réservé aux élections épiscopales en ce pays de 1821 à 1848.

Dans cette première moitié du siècle, les îlots de grands chrétiens apparaissent nombreux en Allemagne, de Munster en Westphalie, à Munich en Bavière, et de Mayence sur le Rhin à Breslau en Silésie ; des précurseurs de premiers plans se dressent aussi de toute leur taille en face des absolutismes princiers : tel Gorres, le père de la presse catholique en Allemagne, tel encore Droste-Vischering, archevêque de Cologne, qui sauve l'honneur de l'épiscopat ; et sur le terrain des arts, des lettres, des sciences, surtout de la charité, le catholicisme s'affirme aussi vivant. Mais les ennemis de la religion sont partout maîtres des avenues du pouvoir et, disposant de l'omnipotence de l'Etat, ils font échouer les tentatives loyales de conciliation entre les droits de l'Eglise et les prétentions des monarchies que, dans tous les Etats, multiplient les catholiques. On sent donc déjà monter et gronder les flots de la colère qui, en 1848, soulèveront tant d'unions populaires. M. G. Goyau, dans son histoire de l'Allemagne religieuse, nous a déjà donné un tableau de cette époque et de ses divers mouvements : nous n'étonnerons personne en disant que M. Bachem l'enrichit singulièrement.

Pas plus que son précurseur français, l'écrivain allemand n'a voulu écrire simplement un livre d'histoire captivant, et il expose nettement, dans un avant-propos assez étendu, à quelle inspiration

il obéit. « J'écris, dit-il, à la gloire de Dieu et pour servir mon peuple ; j'écris en catholique et en partisan déterminé des idées du Centre. » C'est donc bien une apologie que sera cet ouvrage, et, pas plus que Treitschke, Sybel et Droyssen, le Dr Bachem ne se croit obligé de faire abstraction de ses propres convictions pour mériter l'éloge de s'être tenu au-dessus des partis. Mais ce dessein ne l'entraînera pas pour autant à dissimuler les erreurs et les fautes du parti : « Seule l'histoire critique, remarque-t-il justement, mérite le nom d'histoire. » A ce premier dessein d'ailleurs s'en ajoute un autre dont le Dr Bachem ne fait pas plus mystère: il voudrait reconquérir au Centre et à ses traditions la jeunesse qui, par ignorance du passé, s'écarte aujourd'hui du grand parti et cherche dans de nouvelles voies la satisfaction de ses nobles aspirations. Attendons-nous donc à voir beaucoup d'encre couler en Allemagne et ailleurs sur toutes les questions de faits et de doctrines que soulèveront les sept volumes qui vont paraître coup sur coup, le manuscrit de l'ouvrage étant entièrement achevé. Que rêve du reste l'écrivain qui s'est attaqué à de pareils sujets sinon de réveiller l'intérêt du peuple catholique pour les grands problèmes de la vie publique et l'amener à y réfléchir sérieusement ?

Mgr Kaller. — *Unser Laienapostolat St Michael-Berlin. Was es ist und wie soll sein.* Leutesdorf am Rhein. Johannesverlag. In-8, 278 pp. 1926.

Ce livre analyse et décrit le ministère apostolique tel qu'il s'exerce dans un quartier de grande ville où 16.000 catholiques sont comme noyés au milieu de centaines de milliers de protestants à peu près païens. Son auteur, M. le curé Kaller, très apprécié à Berlin pour son activité et son audace, est le premier qui ait osé inaugurer les processions du Saint Sacrement dans la capitale où elles n'avaient jamais eu lieu, et depuis l'apparition de son livre, il a été appelé, jeune encore, aux fonctions d'administrateur apostolique de Tutz et d'organisateur du futur diocèse de Schneidemuhle en Posnanie allemande. Mais plus encore que de son auteur, ce « manuel paroissial » tire son intérêt de la cohésion qu'il décrit : toutes les forces religieuses dont dispose une paroisse sont ici placées chacune bien à son poste : il en résulte une véritable collaboration des multiples éléments ingénieusement agencés, et si le curé y apparaît justement comme l'âme de la paroisse, c'est pourtant sans vouloir se faire

le moteur unique et indispensable de toutes les œuvres. Mieux que toutes les chroniques, ce livre renseignera donc nos lecteurs sur les œuvres créées par le clergé allemand pour le service des âmes fidèles et pour la conquête de celles qu'il veut ramener au bercail unique.

Dr Konrad Metzger. — *Erziehung zum Laienapostolat.* Fribourg-en-Brisgau, Caritasverlag. In-8 70 pp. 1925.

« Les temps sont passés où le prêtre pouvait se flatter de porter seul le fardeau paroissial ; la collaboration des laïcs lui est aujourd'hui indispensable s'il veut satisfaire aux redoutables responsabilités qui pèsent sur ses épaules. » Ainsi s'exprimait, il y a quinze ans, Mgr Bentzler, évêque de Metz, dans une assemblée générale des catholiques allemands. Mais cette collaboration, comment la recruter ? C'est à cette question difficile que s'est attaqué le Dr K. M. curé de Kleintschansch (diocèse de Breslau). A vrai dire son petit livre ne présente guère que des notes, mais toutes suggestives. Voici par exemple vingt pages sur la manière dont saint Jean Chrysostome travaillait à éveiller chez les laïcs le sens de l'apostolat, puis vingt-quatre autres d'esquisses de sermons, conférences, plans de prédications suivies sur le même sujet, ou d'analyses, de notes, de références à des œuvres d'écrivains religieux connus. L'auteur aborde ensuite la question du choix, de l'éducation et de la direction des laïcs collaborateurs, et il décrit la manière dont ce travail se fait dans le diocèse de Breslau. « Mais nous avons mieux encore, écrit-il. Grâce à saint Ignace de Loyola, nous possédons une « école professionnelle supérieure » pour la formation de laïcs apôtres : ce sont les Exercices spirituels. C'est là qu'il les faut tremper tous. » Et il analyse la puissance éducation que donne cette école. L'apostolat laïc n'est pas sans danger et le Dr M. ne se fait illusion ni sur la difficulté de recruter des collaborateurs ni sur les déceptions qu'ils peuvent parfois provoquer. Dès les premières pages, il en avertissait son lecteur ; il y revient aux dernières : la rédemption des âmes ne s'opère qu'au prix de beaucoup de fatigues et de peines.

Um Sitte und Sittlichkeit. — Ein Kommentar zu den katholischen Leitsaetzen und Weisungen zu verschiedenen modernen Sittlichkeitsfragen. Dusseldorf, Verlag der Katholischen Schulorganisation. VII-150 pp. In-8, 1926.

Il n'est point en Allemagne, dans le monde protestant comme dans le monde catholique, d'âme sérieuse que ne préoccupe la crise d'immoralité, conséquence de la guerre et de la révolution. Au dernier congrès ecclésiastique évangélique de Wiesbaden (nov. 1926), un tableau en fut fait qui dépasse tout ce que le plus noir pessimisme avait pu imaginer : sous prétexte de culture physique et de sport, les plus graves abus se développent au grand jour, et le mépris de la sainteté du dimanche s'accompagne des pires débauches. « Jadis, déclare un pasteur, il allait de soi qu'une jeune fille de bonne famille abordât, vierge, l'état du mariage ; aujourd'hui les relations sexuelles prématurées sont devenues la coutume et le nombre des avortements est énorme ; ce n'est plus un secret pour personne. » Du côté catholique, la conférence épiscopale de Fulda a publié sur ce sujet un document où il n'est fait grâce d'aucun avertissement, et la *Katholische Schulorganisation*, « l'Organisation catholique pour l'école et l'éducation », qui ne néglige aucune occasion d'attirer l'attention des parents sur ce fait et sur la gravité de leurs obligations à cet égard, vient d'en donner un commentaire. L'ouvrage débute par un exposé très franc de la douloureuse situation morale de l'Allemagne, et, après quelques éclaircissements sur le sens exact qu'il faut attacher aux mots : *directives* et *consignes* employés par les évêques comme sur leur caractère obligatoire, il aborde la question de fond : la culture physique telle que doit la concevoir une âme chrétienne. Les principes sont d'abord nettement posés et justifiés, puis les applications en sont faites à tout ce qui concerne la gymnastique, les bains, le sport, la danse, la mode, l'art, la littérature, les relations, etc. Un dernier chapitre revient sur les devoirs des catholiques, individus ou organisations, à l'égard de ces directives ou consignes ; enfin un précieux appendice recueille, avec les explications données par quelques évêques sur le document, les résolutions adoptées au sujet de la culture physique par les plus importantes organisations catholiques. On retrouvera dans ce Commentaire les qualités de précision et de vigueur qui caractérisent toutes les publications de la Schulorganisation.

Paulus. — *Vertrauliche Mitteillungen fuer die Missionsorden.* Versand Kloster Kelkheim. (Taunus.)

Rédigé au nom de la « Conférence des Missions », et publié

« comme manuscrit » par le couvent franciscain de Kelkheim, sorte d'Office central des missions populaires, Paulus est un recueil auquel des religieux de tous les ordres apportent le fruit de leurs expériences quotidiennes dans le ministère apostolique. Sur tout ce qui concerne les Exercices de saint Ignace (déc. 1924), les missions populaires (avril 1925), la Charité (juillet 1925) si puissamment organisée en Allemagne, la Pastorale (sept. 1925), Paulus a ainsi donné des fascicules singulièrement nourris. Point de considérations historiques ou théoriques dans ces pages : tout est ordonné vers un résultat immédiatement pratique. Le titre : « communications confidentielles » indique assez le caractère général du recueil : aussi le ton des articles de fond est-il en général celui de franches explications qui visent à secouer les préjugés et les routines, à rectifier les idées fausses et à mettre au point les procédés nouveaux d'apostolat. Variés de formes, ces articles présentent une riche documentation. Qu'on parcoure par exemple le travail du P. Gerardi, O. M. I. (1er avril 1925, pp. 154-179) sur *les principes à suivre et les méthodes à employer dans la lutte contre les sectes*, c'est tout un volume, mais c'est aussi le programme de toute une vie d'action. A côté des articles, le recueil apporte encore en grand nombre, en suppléments, des plans ou esquisses de conférences, sermons, exhortations. Voici par exemple (avril 1925) un cahier d' « *exercices pour ouvrières* » (21 conf. 64 pp.) par le P. Hulsmann, rédemptoriste, président de la conférence des missionnaires ; et un autre des plus variés à l'occasion du jubilé (1er janvier 1926) où nous trouvons avec satisfaction (pp. 76-84) des instructions très fortes sur le patriotisme tel que le christianisme le conçoit en opposition avec l'idolâtrie nationaliste moderne ; de bons plans sur les *Indulgences et la pénitence*, d'autres sur *le droit et le devoir de voter* d'après le catéchisme du diocèse de Rennes, les papes Pie X et Pie XI, et presque tous les évêques actuels de l'Allemagne ; en outre, cent « *pierres à bâtir* » ramassées un peu partout et sur tous les sujets, et que tout prédicateur sera heureux de trouver sous sa main. Une « chronique » toujours intéressante par l'abondance de ses renseignements sur l'activité apostolique des membres de la « conférence des missions » (cf. sur cette organisation, 1er avril 1925, p. 230 ; 1er sept., pp. 347-356 ; sur la « conférence des supérieurs », 1er avril 1925, p. 221 et 1er sept., p. 368-9), de petites *nouvelles religieuses* du monde en-

tier glanées parmi celles qui peuvent être d'une utilité pratique et apostolique ; des « consignes » — les catholiques allemands affectionnent ce mot : *Anregungen* — puisées de tous côtés, sur les problèmes du jour, complètent les cadres de ce recueil dont les fascicules se succèdent tantôt tous les trois mois et tantôt tous les mois.

Monatschrift fuer Gottesdienst und Kirchliche Kunst, édité par le prof. Dr Julius Smend, de Munster. I. w. Verlag von Vandenhoeck et Ruprecht, à Gottingen.

La révolution de nov. 1918 n'a pas modifié seulement la constitution politique de l'Allemagne ; elle a aussi jeté dans son organisation religieuse les germes d'une évolution. Sous le couvert d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat, catholicisme et évangélisme ont reçu leur pleine autonomie, et pour l'une et l'autre confession cette liberté commence à développer ses conséquences dans les âmes et les institutions. Nous dirons prochainement dans quel sens évolue l'évangélisme ; dès aujourd'hui, nous voudrions signaler aux lecteurs de la *Revue Apologétique* qu'intéresse l'histoire actuelle du protestantisme, la revue, fondée il y a trente-deux ans à Strasbourg par les prof. Spitta et Smend, de la faculté de théologie protestante, et que ce dernier continue à diriger de Munster, en Westphalie. Sans se rattacher officiellement au très intéressant mouvement de la Hochkirche, le Monatschrift paraît cependant plus ou moins entraîné dans le même sillage, et si c'est toujours de prédication et de chant qu'on y traite surtout, le mouvement liturgique y occupe une place considérable.

On sait le rôle important que joue, dans le protestantisme et principalement en Allemagne, la musique : il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les congrès de musique religieuse y soient fréquents, mais qu'ils s'inspirent, comme la réunion tenue à Berlin du 28 sept. au 3 oct. 1925, d'un seul leitmotiv et que ce leitmotiv soit précisément « la sainteté », peut paraître mériter l'attention. « La sainteté dans la vie » (église, école, vie sociale, publique, populaire), « la sainteté dans la musique », « la sainteté dans l'architecture », etc., toutes ces conférences sont parsemées de pensées tout à fait catholiques. On s'y préoccupe bien parfois de justifier l'authenticité évangélique des vues que l'on développe et on s'attache à les présenter comme un retour à la vraie tradition luthérienne, mais quiconque

suit de près le mouvement qui, dans le protestantisme, opère la séparation plus ou moins brutale des âmes entre la droite religieuse et la gauche matérialiste, se demande jusqu'où « l'Esprit qui souffle où il veut » mènera les milieux de la Hochkirche. Oh ! ce n'est pas que dans le mouvement tout soit en or... l'évangélisme reste bien « la religion allemande » avant tout ; en voici une preuve bien typique. « Arrière, tous ces noms latins donnés aux dimanches de l'année, s'écrie le prof. Dr Smend ; donnons à chacun d'eux des noms bien allemands. » Aussitôt le pasteur Hosenthien de Magdebourg de se mettre à l'ouvrage, et voici de quel « calendrier liturgique » il accouche (mai-juin 1926) : nous citons le fragment qui concerne les dimanches de ce que nous appelons « le temps de la Pentecôte » :

Trinit.	Heilsgeschichts-Sonntag.	Gal. 4, 1-7.
1 n. Tr.	Petrus-Sonnt.	Apost. 4, 1-21.
2	— Stephanus-Sonnt.	Joh. 3, 25-36. — Dimanche du solstice.
3	— Paulus-Sonnt.	Apost. 7, 54-59.
4	— Johannes-Sonnt.	Apost. 9, 1-20.
5	— *Sonnwend*-Sonnt.	Apoc. 1, 9-18.
6	— Melanchton-Sonnt.	Hebr. 13, 7-9.
7	— Calvin-Sonnt.	I Rois 19, 1-18.
8	— *Ernte*bettag.	Ps. 65. — Jour de Rogations.
9	— Dürer-Sonnt.	2 Mos. 35, 30-36.
10	— Bach-Sonnt.	Ps. 98.
11	— Paul Gerhardt-Sonnt.	Rom. 5, 1-5.
12	— *Vaterland*-Sonnt.	Hebr. 11, 24-27. — Fête de la Patrie.
13	— Gustav-Adolph-Sonnt.	2 Mos. 3, 7-10.
14	— Franke-Sonnt.	Jes. 40, 26-31.
15	— *Heimat*-Sonnt.	Ps. 84. — Fête du Clocher.
16	— Zinzendorf-Sonnt.	2 Cor. 3, 17-4, 12.
17	— Pestalozzi-Sonnt.	Matth. 18, 1-14.
18	— Arndt-Sonnt.	I Petr. 3, 13-15.
19	— *Erntedankfest*.	Luc 12, 15-21. — Actions de grâce pour les moissons.
20	— Wichern-Sonnt.	Hes. 34, 1-16.
21	— Friedner-Sonnt.	Rom. 16, 1-5.
22	— Bodelschwingh-Sonnt.	Matth. 25, 31-46.
23	— Bismarck-Sonnt.	Spr. 24, 1-12.
	Reformationstag	I Petr. 2, 1-10. — Fête de la Réforme.
24	— Luther-Sonnt.	I Cor. 3, 5-23.
25	— Schiller-Sonnt.	I Cor. 9, 24-27.
26	— Kant-Sonnt.	I Cor. 4, 1-5.
	Busstag	Luc, 13, 1-9. Jour de pénitence officielle.
27	— Totensonnt.	Apoc. 21, 1-7. Dimanche des morts.

« Les noms des « héros et des saints du protestantisme », ajoute le pasteur, sont disposés ici dans un ordre aussi strictement chronologique, pratique et ecclésiastique que possible. Chacun d'eux représente un aspect de la vie et de l'activité chrétienne tel qu'il convient de les traiter dans la prédication au temps de la Trinité ; la

vie et l'œuvre de ces personnages offre à la prédication une matière abondante, et la succession d'un Dürer, d'un Bach et d'un Schiller apportent dans la liturgie toute la variété qui distingue la peinture, la musique et la poésie. Pour accentuer encore le caractère propre à chaque dimanche, j'ai d'ailleurs indiqué pour chacun d'eux une péricope scripturaire... » On s'étonnera moins, à lire semblables élucubrations dans des revues sérieuses, que les âmes désertent l'évangélisme ou qu'elles cherchent dans un véritable renouveau liturgique ce que le culte officiel ne leur donne plus. Il est certain en tous cas que ce mouvement s'accentue. Ce ne sont partout que « congrès liturgiques » et publications sur « le protestantisme et la liturgie ». A la formule protestante : « la Forme sans l'Esprit est vide », plus nombreux sont chaque jour ceux qui répondent : « mais l'Esprit sans la Forme est aveugle ». Vraiment intéressantes aussi sont les « chroniques » et les « bulletins », autant par le sujet des publications qu'elles signalent que par la sympathie avec laquelle le catholicisme et ses œuvres y sont étudiés. Comme l'histoire archéologique des cathédrales et des églises médiévales, des grandes abbayes et de leurs sculptures et peintures, ainsi envisagée, ne serait-elle pas pour familiariser les esprits avec les traditions et les sources d'inspiration religieuses les plus pures d'avant la Réforme ? Déjà le pasteur Dr Kretzel de Mulhausen, en Franconie, y puise l'audace de se prononcer franchement en faveur de la prière pour les morts et de la croyance à la communion des saints « que réclame la foi du peuple ». Fréquemment on se plaint aussi que les églises évangéliques « demeurent nues et froides comme elles sont sorties des mains de l'entrepreneur », et l'austérité évangélique s'accommode maintenant de voir les fleurs orner l'autel, et non plus seulement aux grands jours de fête, mais chaque dimanche. Avec « le prince » ont disparu « le summus episcopus » et le lien le plus fort qui rattachait à la tradition luthérienne : le jour n'approche-t-il pas où la foi sera plus forte que la loi ? où dominera aussi le sentiment que la Liturgie, comme l'a toujours comprise l'antiquité chrétienne, a pour terme de ses hommages le Corps du Christ, l'Eucharistie ? et que, quelque grand respect qu'on doive à la « parole de Dieu », c'est tout de même le « Sacrifice » qui rapproche l'homme de Dieu, et qui forme le centre de la religion, l'essence de tout culte intérieur et extérieur ?

UNA, SANCTA. *Ein Ruf an die Christenheit.* Revue trimestrielle, organe du Hochkirchliches Bund, publiée par le prof. A. von Martin, de l'Université de Munich. Stuttgart. Verlag Frommans.

Un évêque protestant, participant ces dernières années au jubilé d'une paroisse catholique-romaine, évoquait avec émotion les temps heureux où, dans la Chrétienté, n'existait qu'une Eglise, *una, sancta, catholica et apostolica.* Ils sont nombreux aujourd'hui, en Allemagne et dans les pays du Nord, les évangélistes qui parlent ainsi. *Una, sancta* est donc le titre que s'est donné à l'instar d'un programme, l'un des principaux organes de ce mouvement. Ce périodique, édité à Munich et d'une fort belle tenue littéraire et typographique, vient d'achever sa deuxième année d'existence : c'est assez pour lui demander quelles sont les dispositions psychologiques de sa rédaction comme aussi pour juger de la nature et de la valeur des collaborations qui lui sont apportées.

« Trop longtemps, écrit son directeur, Catholicisme et Protestantisme n'ont vécu que du principe négatif de leur opposition ; la fécondité de valeurs religieuses, puissantes pour le bien du peuple, a été ainsi fâcheusement neutralisée. Or, la mentalité achrétienne et même antichrétienne de notre époque exige de nous un travail plus positif : il est temps de rompre avec l'esprit de querelle confessionnelle du temps de la Réformation. Catholiques et évangélistes, rapprochons-nous et tâchons de nous comprendre pour nous unir. » On ne trouvera donc dans ce recueil ni polémiques acrimonieuses, ni inclinations vers l'individualisme, le subjectivisme, le rationalisme, et le naturalisme qui ont fait le malheur spirituel de la génération qui disparaît. Une saine réaction au contraire y pousse à l'étude objective des données de la foi que propose l'Evangile, de leurs ramifications dans le dogme surnaturel et le mystère sacramentel, de leur épanouissement dans le culte liturgique. « Nous cherchons à nous faire de l'Eglise une idée claire et objective, nous nous attachons à un christianisme pratique et notre rêve est de servir de pont entre les catholiques romains et les plus larges milieux évangéliques possibles. » Si les écrivains catholiques apparaissent relativement peu nombreux parmi les collaborateurs, — on y relève cependant les noms du Dr Hermann Platz de Bonn dans le Comité de direction, et celui du P. Aloys Mager, O. S. B. — le mouvement et la littérature catholiques occupent par contre dans les bulletins une place très étendue et ils y sont étudiés avec une

sympathie qu'on ne cherche nullement à dissimuler. « Nous avons toujours rejeté loin de nous l'épithète de « catholicisant », écrit un des principaux rédacteurs (1926, III, p. 304), car nous sommes « catholiques » dans le sens de *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, et c'est pourquoi nous éprouvons une vraie joie à entendre dire que le mouvement Hochkirchlich a beaucoup fait pour atténuer et détruire les préjugés anticatholiques. »

A titre d'exemples, nous citerons parmi les bons articles les quatre premiers de 1926 sur l'Eglise œcuménique, trois études sur l'*Evangelisches Hochkirchentum* (le mouvement haute-église dans l'évangélisme), *der zerrissene Glaube* (la Foi mise en pièces), et *die Lehre von der sichtbarer Kirche* (le dogme de l'église visible). Disons-le franchement : la lecture de ces pages est singulièrement rafraîchissante par les pures et sincères aspirations à l'unité dans le Christ qui s'y exhalent et par l'esprit de charité et de prière qu'on y respire à chaque page. Mais elle est émouvante aussi : trop de souffrances morales et intellectuelles s'y révèlent chez ces évangélistes en quête de lumière et d'union, mais encore si éloignés de notre conception catholique de l'Eglise par trois siècles d'égarement et d'opposition.

La Réforme a échoué, on l'avoue sans détour (1926, IV, p. 403) et on voudrait revenir à l'Eglise, mais à l'ancienne Eglise qu'on salue dans un hymne magnifique :

Ave, mater sancta, bona,
Pia ductrix et patrona,
Ave plena gratia.
Sis laudata et amata
In qua tanta sunt locata
Dona, o ecclesia.

Et ce qui nous paraît un gage plus sûr encore que l'Esprit souffle là : on voudrait revenir à la Sainte Vierge que l'on invoque dans une belle traduction allemande du *Stabat Mater* placée en tête du deuxième fascicule de 1926, et par le chant du *Magnificat* introduit dans « le culte ». Certainement la mentalité générale de la revue demeure encore évangélique et germanique ; mais on y appelle largement, et avec un réel désir d'entente, des exposés objectifs présentés par des catholiques du point de vue traditionnel et romain sur l'Eglise, le dogme, le sacrement, la liturgie. Cet effort vers la lumière et l'union dans la charité ne mérite-t-il pas le plus encou-

rageant accueil de la part des milieux enseignants de nos universités catholiques et de nos grands séminaires ?

Kirchengeschichtliche Quellen und Darstellungen fuer den Religionsunterricht an hoheren Lehranstalten. Paderborn, Schöningh et *Religionkundliche Quellenhefte*, Leipzig et Berlin, Teubner.

Dans les nouvelles « directives » publiées en 1925 sur la manière d'interpréter les programmes d'études, le ministre prussien insiste sur la collaboration entre maîtres et élèves qui doit animer toutes les classes et l'enseignement de toutes les matières. La première qualité de l'enseignement, remarque-t-il, est d' « apprendre à travailler » ; par conséquent une part assez grande doit être faite au travail personnel, à l'activité des élèves ; même dans les classes de religion, cette méthode peut et doit être employée, car elle est susceptible d'éveiller l'intérêt pour une matière où trop souvent l'élève demeure passif.

Catholiques et protestants ont donc édité de petites brochures in-8 de 32 pp. sur les principales questions d'histoire de l'Eglise inscrites au programme. Nous avons sous les yeux deux de ces collections : l'une, catholique, éditée chez Schöningh à Paderborn, et qui comprend déjà plus de vingt fascicules, l'autre protestante publiée à Leipzig et Berlin chez Teubner, et qui atteint presque la cinquantaine. Dans la première, nous relevons les titres suivants : *Persécutions et Actes des Martyrs ; les cloîtres au moyen âge ; la messe primitive ; la Papauté ; la conception chrétienne de l'Etat et la réconciliation chrétienne des peuples de Pie IX à Pie XI ; les Catacombes ; la grande sécularisation en Allemagne ; Saint Augustin ; Culturkampf ; la résurrection du catholicisme en Allemagne au* XIX^e^ *siècle ; le concile de Trente ; la primauté pontificale des origines à saint Grégoire le Grand; les mystiques allemands du moyen âge... ;* et dans la seconde : *l'opposition du catholicisme et du paganisme ; l'ascétisme monacal ; Luther, sa vie et ses écrits ; Calvin ; les moines civilisateurs ; les confessions de saint Augustin ; la constitution de la primitive Eglise : vie commune, charité, et organisation du service divin ; la conversion des Germains ; la mystique ; les Jésuites : le Piétisme ; l'Eglise catholique dans le présent ; l'Illuminisme ; les Croisades ; le sacerdoce et l'empire ; la scolastique,* etc. Dans l'une et l'autre collection, les sujets sont traités de façon ex-

clusivement documentaire. Voici chez Schöningh *les origines du christianisme et de l'Eglise* : le fascicule ne comporte que des citations empruntées aux écrivains des temps apostoliques, mais groupées sous des titres généraux dont la succession forme un ensemble et un développement : témoignages extrachrétiens sur Jésus-Christ et le christianisme, documents sur les apôtres, la constitution de l'Eglise, l'administration du baptême et de la pénitence, l'organisation du service divin, l'eucharistie, etc. Dans le fascicule sur *les persécutions*, on ne trouvera que des passions et des actes disposés chronologiquement et avec de très courtes introductions ; dans *les cloîtres au moyen âge*, la vie monastique est analysée à l'aide d'un choix de textes contemporains concernant ses différents aspects et exercices. Et ainsi des autres. La collection évangélique Teubner ne procède pas autrement et elle n'est pas moins intéressante du point de vue pédagogique. Chacun des fascicules étant conçu de façon à se suffire, vise à faire connaître un fait, un mouvement, une personnalité, dans ses origines, son développement, ses répercussions actuelles. Grâce à une chronologie reproduite sur la couverture de chaque fascicule, l'élève peut situer exactement dans le temps et remettre dans son cadre historique ce qui fait l'objet de la brochure. On espère ainsi faire acquérir peu à peu aux élèves une connaissance vivante des grandes personnalités religieuses et de leur signification historique, leur faire saisir aussi les rapports de la religion et de la civilisation ainsi que le caractère éternel de la force pénétrante du christianisme. Il n'est pas rare que les maîtres catholiques recourent à la collection protestante, pour attirer l'attention de leurs élèves, destinés à vivre mêlés aux jeunes gens de l'autre confession, sur le concept différent que catholiques et protestants se font d'un même sujet : la messe, le monachisme, saint François d'Assise, par exemple. Pratiquement, ces brochures peuvent donner lieu soit à des travaux écrits d'après les indications du professeur, soit à des préparations orales analogues à celles qui se font sur les auteurs classiques, mais leur plus grand avantage est de mettre l'élève en contact avec les *sources* d'où jaillit l'enseignement qu'ils reçoivent. En août 1924, la conférence épiscopale de Fulda a publié des avis sur les difficultés et les dangers de ce travail en commun sur les sources par des écoliers, et la *Zeitschrift* des Religionslehrer (1925, V, p. 170) a aussi donné à ce sujet des articles très sages. Nous remarquerons en terminant que ces collec-

tions n'ont rien de commun, ni comme caractère, ni comme étendue avec les séries publiées chez nous sous le titre de « Science et Religion » ou « la Pensée chrétienne ». Rédigées pour des élèves et comme des instruments de travail, elles sont nécessairement plus courtes et réduites à l'essentiel ; nous ne doutons pas cependant qu'à nos professeurs de religion et à nos directeurs de cercles d'études elles ne puissent rendre de vrais services.

Pierre Delattre.

LES CHEFS

De toute part on demande des chefs. Jamais peut-être ils ne furent si rares, jamais ceux qui essaient d'en faire figure ne parurent si insuffisants ; sur tous les terrains, c'est la pénurie.. Il y a des intelligences, mal servies par leur volonté ; il y a des volontés, mal servies par leur intelligence.

Les hommes de ma génération se souviendront d'avoir acclamé ou redouté des chefs. — Il y en avait à gauche, comme à droite... on suivait ceux-ci avec entrain et on craignait l'emprise de ceux-là. Avec les derniers ont fut vaincu avec honneur, par les premiers on fut dominé durement, mais leurs vices eux-mêmes n'étaient pas vulgaires ; ils avaient beaucoup du chef et ce fut malgré leurs tares, que triomphèrent leurs talents.

Aujourd'hui, tout semble médiocre... Sur le terrain social, où sont les de Mun, les de Pascal, les de La Tour du Pin, les Harmel, les Bazire ? Les partis politiques cherchent, eux aussi, des hommes de premier rang, qui prendraient la place des Thiers et des de Broglie, des Gambetta et des Rouher, des Cassagnac et des Drumont, des Jules Favre et des Jaurès...

Quand fatigué de ces recherches, nous reportons nos regards sur ceux qui nous entourent, nous sommes surpris de constater qu'il y a, chez ceux qui nous mènent, autant d'idées justes et claires, peut-être même autant d'énergie souple et vaillante que jadis. D'où vient donc qu'ils ne font pas figure de chef ? d'où vient qu'ils soient combattus, parfois avec âpreté, toujours avec humeur ; d'où vient qu'on ne les suit qu'en rechignant ; d'où vient qu'on les critique amèrement au lieu de les excuser et de les aider ?

Le livre du P. Bessières[1] répond à ces angoissants problèmes. En le lisant, on sondera le déficit profond de ces hommes de bien, peu préparés au rôle qu'ils veulent jouer et incapables le plus souvent de se hausser jusqu'à lui. — A la lumière de sa doctrine, on verra ce qui manque et aux amis et aux ennemis pour réaliser l'idéal du chef.

Ce livre n'est pourtant pas une critique de l'autorité ; il n'a rien de révolutionnaire, ni de frondeur. Il expose, il constate, il invite à un examen peu banal, utile à tous.

L'auteur s'est dit que l'Evangile contenait le secret de la vie et de l'action. Ce secret, il nous l'expose et si de la doctrine du Maître ressort plus d'un blâme, plus d'un anathème, il s'en dégage surtout un code complet de formation intellectuelle et morale, à l'usage du chef de demain.

On ne trouvera pas, dans ce livre, les banales déclamations sur la vertu constructive de l'Evangile, ni les amplifications oratoires des lieux communs, rebattus, sur les beautés surhumaines de la doctrine de Jésus-Christ. Non, tout l'ouvrage tend à l'action et parle d'elle, tantôt, par une évocation du texte évangélique lui-même, tantôt, en un commentaire bref et incisif, ou en un rappel historique d'un fait, qui illustre la doctrine énoncée. Le plan général est clair, mais difficile à résumer, la méthode un peu lâche ne manque ni de netteté, ni de vigueur.

Ce que c'est qu'un chef : « Tout homme qui a reçu le don ou « la charge d'exercer par la parole, la plume, ou l'action, une maî- « trise sur les intelligences et les volontés. » ... « Ce que les hom- « mes réclament, même lorsqu'ils ne sont pas croyants, c'est un « chef pénétré de l'idéal chrétien, un chef qui s'inspire de la for- « mule du Christ : *Je ne suis pas venu pour être servi, mais pour « servir*[2]. »

Pour réaliser cet idéal, les chefs de cette trempe doivent *savoir, vouloir, lutter, souffrir*. Quatre qualités maîtresses, qui forment les quatre parties de ce livre et le code complet du chef. Elles se dérouleront sans hâte, comme sans lenteur, dans une parfaite unité de pensée, aussi éloignée de la confusion que d'une logique étroite et morose. L'auteur hait également le banal et le précieux : il est et veut rester lui-même et nul de ses ouvrages peut-être ne le peint

1. L'Evangile du Chef par Albert Bessières, Paris, Spes, 7 fr.
2. L'Evangile du chef, p. 3.

mieux ; profond sans affectation, grave sans solennité, sentencieux et enjoué, surnaturel toujours, sans perdre pied sur les réalités terrestres. Il nous rappelle parfois Lammenais, mais un Lammenais plus souriant et moins compassé, plus près du Christ vrai de celui qui maudit quelquefois, mais qui surtout instruit et bénit...

A côté de pages fortes qui semblent burinées dans le marbre, il en est de fraîches et de douces, où l'on sent le parfum des champs, où percent des reflets d'aurore :

« Aime la vie des champs, elle t'apprendra la simplicité, la confiance en Dieu.

« La terre est patiente et paisible, elle est l'éternel recommence-« ment.

« Ton action gagnerait en puissance si tu savais en exclure la « fièvre, y ménager les heures du repos et de la prière.

« Réserve-toi le loisir de considérer les lys des champs, qui ne « travailleni ni ne filent, et cependant Salomon, dans toute sa gloi-« re, ne fut pas aussi magnifiquement vêtu que l'un d'eux.

« Si une herbe qu'on brûlera demain est ainsi habillée par Dieu, « avec quel soin ne seras-tu pas gardé par ton père ?...

« Considère à loisir, avec des yeux qui voient, le paysan qui « sème son grain, comme tu sèmes ta parole et tes bons vouloirs. « Une partie est perdue dans les ronces et les pierres, l'autre dor-« mira dans le sillon tout le long de l'hiver et paraîtra mourir... « pour revivre. Ce ne sera d'abord qu'un imperceptible gazon, « puis une frêle tige, enfin la fleur épanouie au soleil de mai. « L'été mûrira le pur froment d'où tu tireras le pain de ton corps « et celui de ton âme.

« As tu considéré la vigne, plus vigoureuse quand elle a été « taillée, et ces couchers de soleil sanglants, qui annoncent la paix « et la sérénité du lendemain ?

« Regarde ce grain de sénevé, la plus petite des semences. Il de-« viendra un grand arbre où s'abriteront les oiseaux du ciel.

« Cette femme vient de déposer une petite mesure de levain, « dans trois mesures de farine pour les faire lever.

« Voilà ton rôle : le grain de sénevé, l'humble froment de tes « grands désirs, dépose-le au sein des âmes, et laisse faire Dieu[1]. »

Mais ce ne sont pas les beautés littéraires, qui doivent arrêter notre attention, on les goûte en passant, c'est la substance de la

1. L'Evangile du Chef, p. 25.

pensée, qui nourrit nos âmes. Elle déborde dans ce livre : on peut dire qu'il est fait de la moëlle de l'Evangile combinée avec des tranches de vie réelle. L'auteur connaît le livre divin et l'a profondément pénétré, il a sondé les misères humaines et, à leur contact, il a acquis l'expérience du praticien qui ne se contente que de décrire le mal, mais qui apporte le remède capable de le guérir.

Il me semble que c'est une heureuse initiative, celle qui transforme ainsi les commentaires de nos Saints Livres, en traités de vie pratique. Les Pères et les écrivains spirituels nous ont donné des études savoureuses, mais combien longues et parfois diffuses. Tout y est, mais il faut y chercher ce qui nous est nécessaire, et notre vie trépidante ne nous en laisse pas le loisir. Les commentaires de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Grégoire, la Catena Aurea de saint Thomas, et la vaste compilation de Cornélius à Lapide sont des mines inépuisables, où l'on ne va guère, hélas ! rechercher des règles de conduite. On laisse les érudits exploiter ces richesses insoupçonnées de la plupart des hommes.

Le commentaire moderne est plus succinct, plus concis, mais combien long encore et combien difficile à utiliser. Le Saint Paul de P. Prat, les quatre Evangiles du P. Lagrange, l'Isaïe du P. Condamin et tant d'autres sont peu à la portée des fidèles. Faut-il pourtant les exclure du festin servi par le Christ, dans ses Ecritures ?...

La vulgarisation des enseignements de la Bible a été tentée heureusement de nos jours, par divers auteurs, qui ont choisi, pour être plus vivants et plus pratiques, un point de vue restreint de la vie humaine. C'est ainsi que nous avons eu « L'Evangile du Pauvre » de Mgr Baunard, « La Bible et l'Evangile du Paysan », par le chanoine Gérald, « L'enseignement social de Jésus », par l'abbé Lugan, etc.

Le livre du P. Bessières est de la même famille. Mais son procédé diffère entièrement de celui de ses devanciers. Il ne disserte pas, il ne démontre pas, il expose, il raconte et il introduit aussi l'interlocuteur divin. C'est bien souvent, depuis l'Imitation de Jésus-Christ, que l'on a fait intervenir la voix du Christ lui-même, dans l'exposé de sa doctrine. Ce n'est pas artifice banal de littérature, c'est une résurrection du texte sacré lui-même, une sorte d'apparition du Christ, vivant en son Eglise et en ses Ecritures. — Le procédé est fécond, mais combien dangereux à exploiter !

Dans *l'Evangile du Chef*, il a pleinement réussi ; les paroles du Sauveur sont toutes issues de son Evangile, ou inspirées par son esprit. Nulle part cette voix ne faiblit, nulle part elle ne détonne : elle est toujours vraie, toujours pénétrante.

Et malgré l'efficacité de cette prosopopée vivante, l'auteur a su en borner l'usage. Jésus disparaît souvent, pour laisser parler l'homme, mais c'est encore lui qui inspire les discours humains.

Analyser un tel livre en demanderait un autre : il est si plein d'idées, si bourré de faits, qu'il défie le résumé. Nous nous contenterons de signaler quelques pensées plus originales, de souligner quelques traits plus vivants, laissant à nos lecteurs le désir et le besoin de lire un livre remarquable dans son fonds, original dans sa forme. — Il n'aura pas le gros tirage des romans à scandale, il aura le suffrage de tous ceux qui pensent, dans notre pays, et ceux-là sont encore nombreux.

Pour ceux qui ont fait la guerre, il nous souvient d'avoir souffert de l'effacement du chef, de leur phobie des responsabilités... Dans la vie civile, nous trouvons la même plaie et nous en périssons. A tous ces timides, nous dédions ces lignes :

« La discipline n'est pas faite d'abord de passivité, mais d'abord « d'initiative.

« Elle ne se couvre point de l'obéissance comme d'un bouclier « pour parer les risques.

« Tout général, a écrit Napoléon, qui se charge d'exécuter un « plan qu'il trouve mauvais et désastreux est criminel ; il doit re- « présenter, insister pour qu'il soit changé, enfin, donner sa dé- « mission plutôt que d'être l'instrument de la ruine des siens. »

« Un chef qui enseigne à ses subordonnés une obéissance inintel- « ligente et lâche se prépare des organisateurs de la défaite[1]. »

Pour rendre vivant ce vigoureux enseignement, le P. Bessières nous conte l'histoire, trop peu connue, du général Lanrezac. Elle est suggestive ; quand le temps aura fait son œuvre, la figure de ce grand chef méconnu et persécuté effacera d'autres renommées, dont la gloire vient plutôt de leurs certificats officiels que de leurs prouesses. Le nom de Lanrezac dominera toute la première période de la guerre.

Le courage civique ne court pas les rues, il ne va pas de pair avec la bravoure militaire. Pourquoi ?... Ecoutez la réponse :

1. L'Evangile du Chef, p. 165.

« Ce héros des champs de bataille, de retour à son village, re-
« devient le poltron qu'il fut jadis. Ce brave que les mitrailleuses
« ne faisaient pas reculer, reculera devant le sourire de deux me-
« neurs postés à la porte de l'église. L'amour-propre, l'honneur,
« qui, hier, commandaient le courage, conseillent, aujourd'hui, la
« lâcheté. Pourquoi ?

« Parce que les Chefs ont changé, les Chefs qui manient la fou-
« le, qui d'une troupe d'enfants, font une compagnie de héros ;
« les chefs, qui jouent pour le bien ou pour le mal, des ressorts
« du cœur humain, les chefs qui, indignes de leur mission, don-
« neront le nom d'honneur à d'authentiques lâchetés, le nom de
« fierté à de tristes vanités ; et de l'amour-propre, qui sacrifie tout
« au devoir, feront l'égoïsme, qui immole la conscience à l'in-
« térêt.

« Voulez-vous lui rendre son courage, à ce poltron ?

« Donnez-lui des chefs dignes de lui. Sauvez-le de l'isolement,
« encadrez-le. — Puis, faites-en un chef !

« Il y a dans ce lâche l'étoffe d'un entraîneur. — Il fallut la
« guerre, les occasions d'héroïsme, les cadres, l'exercice du com-
« mandement, une section à diriger, pour que le petit aubergiste,
« qui avait nom Murat, se révélât un merveilleux entraîneur[1]. »

Que de fois, au cours de la dernière guerre, ou durant les travaux de reconstruction sociale, qui ont suivi, n'avons-nous pas déploré la carence de psychologie chez les meilleurs de nos chefs ! — Ils ne connaissent point les âmes et ne peuvent les atteindre. Les chefs et les soldats ne parlent pas la même langue : ils ne peuvent se comprendre. Ceux-là ont besoin de relire les paroles sacrées.

« Je connais mes brebis, connais-tu les tiennes, toi, mon chef ?
« Je les appelais par leur nom, avec beaucoup de tendresse, même
« celles qui s'étaient égarées, comme Marie la pécheresse.

« Je savais leur vie, leur passé, celui de la femme de Samarie...
« Je connaissais leurs souffrances... J'entrais dans leurs maisons,
« je m'asseyais, malgré les cris des pharisiens, à la table des pé-
« cheurs, des publicains...

« Et toi, t'efforces-tu de connaître tes brebis, toutes ? non pour
« savoir ce que tu peux en tirer de laine, mais parce que je te de-
« manderai compte de chacune d'elles[1] ? »

Aussi sera-t-il prudent de choisir des chefs, parmi les humbles

1. L'Evangile du Chef, p. 73.

et les pauvres, — ils sauront et comprendront la mentalité des petits :

« Ce sont les humbles, les pauvres, les travailleurs, que j'appel-
« lerai d'abord à mon Royaume. Nul ne saura mieux les compren-
« dre, les aimer, les gagner que des apôtres pris parmi eux.

« Pour parler à des ouvriers, cherche des ouvriers.

« Pour parler à des pauvres, cherche des pauvres.

« Les apôtres n'allaient pas au peuple ; comme moi, ils étaient
« peuple, ils le restèrent[1]. »

Que de conseils donnés, que de principes rappelés, que d'abus redressés, que d'injustices signalées et flétries, le long de ces pages tout à la fois vengeresses et constructives ? L'auteur a réalisé la suprême habileté de dire à tous la vérité simple et nue. S'il avait voulu la farder, elle serait devenue une offense. Son ingénuité est sa meilleure parure ; sa franchise ne peut blesser. Il y a, de ci de là des paroles d'enfant terrible, qui ne surprennent ni ne choquent.

D'ailleurs, et nous voulons finir par là, l'accent surnaturel est trop profond pour ne pas émouvoir le lecteur chrétien et le disposer à écouter les plus dures leçons. Oui, il y a, dans ce livre, un parfum pénétrant, qui le place, me semble-t-il, à côté de ces ouvrages qui font réfléchir sans fatigue, que tout le monde lit sans s'irriter et dont tous font leur profit. — Il s'apparente à l'Imitation de Jésus-Christ et il rappelle le *catholique d'action* du P. Palau, qui eut, en son temps, un si grand succès près des chrétiens avertis.

Cela ne veut pas dire que seuls les chrétiens en bénéficieront. « En écrivant ces pages, nous dit l'auteur, j'ai songé surtout aux Chefs de l'*action catholique*. Il n'est pourtant pas de chef d'armée, de chef d'entreprise, qui ne puisse tirer profit des conseils de l'Evangile[2]. » — Ce sera le succès de cet ouvrage, que de pouvoir aller dans toutes les mains, pour donner à tous des directions nobles et justes, des conseils justifiés par la plus avertie des psychologies humaines et par la pédagogie divine des Livres Saints.

Antony Boissel,
ancien aumônier militaire.

1. L'Evangile du Chef, p. 40.
2. L'Evangile du Chef, p. 4.

Chroniques

Chronique d'histoire du moyen-âge

I. Dom Ch. Poulet, *Histoire de l'Eglise*, 2 vol. Paris, Beauchesne, 1926, précédée d'une Préface de Dom Cabrol et accompagnée de deux fascicules contenant des tableaux synoptiques, chronologiques et des cartes.

II. Louis Halphen, *Les Barbares, des grandes invasions aux conquêtes turques du* XI^e^ *siècle*, Paris, Alcan, 1926.

III. Gabriel de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, Picard, 1926.

IV. *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, dirigées par Et. Gilson et le R.P. Théry. Paris, Vrin, 1926.

I. Dom Ch. Poulet, bénédictin de l'abbaye de Solesmes, vient de nous doter d'une nouvelle *Histoire de l'Eglise*, en deux volumes. Encore une ! diront peut-être certains, sans réfléchir. — Eh ! sans doute, si une nouvelle *Histoire* ne faisait que répéter ses devancières, le profit serait mince et n'intéresserait que l'éditeur. Mais d'abord, la science historique est en perpétuel mouvement, son champ d'investigation s'élargit sans cesse, ses conquêtes s'accroissent : n'est-il pas normal que les Manuels, qui prétendent nous en présenter la substance, se multiplient aussi ?... Il n'y a pas grand inconvénient à avoir plusieurs bons manuels sur la même matière,

surtout quand elle a l'importance capitale de l'Histoire de l'Eglise. Cette floraison trahit l'intérêt du sujet et elle contribue sans aucun doute à en amplifier la connaissance.

L'œuvre de Dom Poulet se recommande, d'ailleurs, à d'autres titres que celui de manifester la vitalité des recherches historiques dans le monde catholique.

On y trouve, d'abord, une documentation extrêmement abondante et mise à jour. Chaque chapitre est nanti d'une bibliographie méthodique, à la fois des sources et des travaux, tout à fait copieuse. Elle n'a garde d'omettre même des articles de courte étendue — et il est vrai que certains articles ont parfois plus d'importance que de gros volumes. Il était inévitable qu'il y eût des omissions ; et d'autre part il y a parfois un surcroît de références peu utiles. Telle quelle, cette partie documentaire fait de l'œuvre de Dom Poulet un excellent instrument de travail. Les étudiants et même les maîtres trouveront intérêt à avoir facilement sous la main un moyen d'information facile et rapide.

L'auteur s'est préoccupé aussi, nous dit-il, de faire une place plus grande à l'histoire des institutions. Noble et juste préoccupation. Les étudiants sont souvent désorientés quand ils veulent discerner l'aspect juridique variable des grands pouvoirs dont ils étudient l'action. Au surplus, on connaît mal le développement des faits et l'évolution des idées, si on ne les encadre pas dans les institutions qui leur correspondent. Malheureusement cette partie du travail de Dom Poulet nous paraît insuffisamment réalisée. Il y a une institution qui, pour l'historien de l'Eglise est centrale, régulatrice, dominante : la papauté. Il est clair qu'elle a eu un développement d'une extraordinaire puissance. Sa cohérence a frappé des historiens protestants de premier ordre, comme Hauck, Bernheim. Ce développement, divin dans son essence, ne s'est pas fait d'une façon rectiligne mais accidentée, heurtée de mille manières. L'idée fondamentale qui le domine reste admirablement une et profonde. Mais on ne voit pas, en lisant l'Histoire de Dom Poulet, surtout au moyen âge, les étapes du développement de cette grandiose institution. Il est étrange, d'ailleurs, que cette histoire complète, au point de vue juridique, n'aie pas encore été faite. On a étudié en détail les manifestations extérieures de la puissance papale, le côté administratif, financier, fiscal de son activité. On n'a guère marqué les étapes de son évolution interne, si l'on peut

dire. Elle n'est pas entièrement la même au IXe siècle qu'elle le sera au XIe. Au XIIIe siècle, elle a un autre aspect qu'au XIVe, etc. Pourquoi n'avoir pas cherché à le marquer avec vigueur ?[1]. Nous lisons, par exemple, au t. I, p. 273 : « Au moment où la bataille va se livrer en Alsace, entre Louis-le-débonnaire et ses fils, le jour de la Saint-Jean 833, le pape Grégoire IV intervient en personne et sa seule présence assure sans combat le triomphe des impérialistes. » C'est tout, pour ce qui concerne Grégoire IV. C'est peu. D'abord le mot « impérialistes » prête à équivoque. Car ce n'est pas en faveur de l'empereur Louis le débonnaire qu'il intervient, c'est contre lui, plus précisément contre la division de ses territoires, fixée par la constitution de 817. L'empereur veut faire un nouveau partage que ses trois premiers fils n'acceptent pas. D'où leur révolte. Le pape est avec eux. Ces circonstances auraient pu être brièvement précisées. Mais il y a plus. Cette intervention du pape dans une question de partage de territoires marque l'entrée en scène de la papauté dans le monde politique. Et ce qu'il y a d'intéressant à noter, ce sont les motifs qui inspirent Grégoire IV dans cet élargissement de son pouvoir. Il les indique lui-même dans une fort belle lettre. (*Mon. Germ. Epist.* t. V, p. 228 et suiv.) Or, c'est pour rétablir *la paix;* c'est parce qu'il « s'acquitte d'une mission de *paix* »; c'est parce qu'il donne à la *paix* le sens profondément religieux que lui avait infusé saint Augustin et qui était accepté par tous, — que son intervention ne choque pas et qu'il vient à l'aide des pouvoirs séculiers divisés et impuissants. Tels sont les caractères qui marquent une étape importante du développement du pouvoir pontifical.

Des remarques analogues pourraient être faites sur la papauté du XIe siècle, sur celle du XIIIe, sur le conflit de Boniface VIII et de Philippe-le-Bel. Il faut féliciter l'auteur d'avoir clos le moyen âge à l'époque de cette lutte mémorable. Toutefois, nous aurions préféré que ce conflit fût inclus dans le moyen âge — au lieu d'être placé en tête de l'époque moderne. Car Boniface VIII est la suprême efflorescence de la papauté médiévale. Il en a toutes les idées, il en incarne toutes les traditions, il en adopte toutes les attitudes. Il semble que jamais cette papauté admirable ne fut jamais plus fière de son passé qu'au moment où elle allait descendre quel-

1. Nous en avons fait l'esquisse dans notre étude « *Sur la formation de la « théocratie » pontificale* » dans *Mélanges Ferdinand Lot*, Paris, 1925.

ques degrés du faîte de sa surhumaine grandeur. Il y avait lieu, ce semble, de noter, en traits brefs et précis, les raisons profondes de ce déclin durable, qui touchent au mouvement des idées, à la conception du monde qui se transforme.

Ces réflexions, que nous ne voulons pas prolonger au delà des limites permises, montrent le vif intérêt que nous avons pris à l'œuvre de Dom Poulet.

Elle se recommande encore par le souci — nouveau dans les manuels français — d'intercaler de loin en loin des textes originaux, qui font prendre contact au lecteur avec les documents. Enfin, cette Histoire est la seule qui conduit le récit des événements jusqu'en 1925. Telle quelle, elle est appelée à rendre de grands services et nous n'hésitons pas à la recommander aux étudiants.

II. Les grandes collections d'Histoire abondent de nos jours. M. Halphen vient de publier, dans celle qu'il dirige avec M. Sagnac (*Peuples et civilisations, Histoire générale*), un volume intitulé *Les Barbares, des grandes invasions aux conquêtes turques du* XI^e^ *siècle*. C'est l'histoire du peuplement de l'Europe. Par là, il rend un grand service aux étudiants d'histoire, qui ont souvent cette question inscrite au programme de licence, et qui ne savaient où trouver son étude présentée dans son ensemble. Cette vaste matière est divisée en deux livres. Dans le premier, M. Halphen traite des conquêtes barbares, depuis l'entrée des Huns en Europe jusqu'au milieu du VIII^e^ siècle. Dans le livre II, il étudie les nouveaux empires et les barbares : l'empire des Abbassides, l'empire carolingien et le saint empire romain germanique. Chaque chapitre est accompagné d'une bibliographie abondante et sûre. L'information est vaste et bien au point. Une seule critique sérieuse : dans cette large fresque historique, il ne semble pas que la papauté tienne la place à laquelle elle a droit. Par exemple, dans les pages qu'il consacre au rôle du pape, au VI^e^ et au VII^e^ siècle, on est étonné de retrouver l'écho, atténué, il est vrai, de la vieille erreur de Harnack, de Loening, de Fustel de Coulanges sur la papauté à l'époque mérovingienne. L'historien des institutions politiques de l'ancienne France la formule ainsi : « à cette époque, la papauté avait une prééminence, non un pouvoir. » M. Halphen s'exprime d'une façon analogue sur le plus grand pape de l'époque franque, Grégoire-le-Grand : « Sans doute, les résultats positifs de sa politique

furent médiocres : en Afrique, il dut fermer les yeux sur les abus, de peur de voir son autorité nettement rejetée ; dans les royaumes franc et wisigothique, l'ascendant dont il jouit ne fut guère le fait que de son prestige personnel et *reste d'ordre exclusivement moral;* même dans les régions de Haute-Italie non conquise par les Lombards, il s'en fallut que sa voix fût toujours écoutée. » Paul Viollet avait déjà dit brutalement de cette vue historique qu' « elle ne supporte pas le contact des documents ». De fait, après les travaux de Fehr, de Grisar, de Vaès, de Sägmüller, etc., on s'étonne de voir cette vieille théorie persister dans des ouvrages par ailleurs bien informés. Il est vrai que les légendes ont la vie dure, et qu'il faut les tuer plusieurs fois avant qu'elles ne disparaissent. Celle que nous envisageons se heurte à des faits considérables comme l'institution de la Vicairie d'Arles, sous l'épiscopat de Saint Césaire (502-542), par laquelle la papauté avait organisé l'exercice de sa juridiction dans les Gaules. Elle se heurte également à quantité de Lettres pontificales, notamment de Grégoire-le-Grand, dans lesquelles il dirige l'épiscopat franc, règle l'accession aux ordres sacrés et contrôle même, avec douceur et autorité, les actes de la monarchie mérovingienne. N'est-ce pas une juridiction fermement établie, sinon toujours respectée ?

Dans la question du couronnement impérial de Charlemagne par le pape Léon III, M. Halphen soutient les idées qu'il avait déjà proposées dans ses *Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne.* Il n'y ajoute aucun argument nouveau, et nous ne voyons pas plus de raisons qu'autrefois de rejeter le récit d'Eginhard.

Malgré ces réserves, il est juste de reconnaître que cette histoire du peuplement de l'Europe, claire, solide, bien ordonnée, représente ce que nous avons de mieux sur l'ensemble de la question.

III. Avec le travail de M. Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme,* nous nous trouvons aussi en présence d'un travail de synthèse. Il est même un peu surprenant qu'une thèse de doctorat en Droit ait pris les dimensions imposantes que l'auteur a données à son ouvrage (environ 500 pages in-8°). Ce n'est pas une erreur de débutant. Car ce travail consciencieux et dense décèle une singulière maturité. M. de Lagarde en a parfaitement perçu toute l'ampleur. Il s'est fort bien rendu compte que l'on ne pouvait apprécier la transformation politique, due à l'œuvre de Luther, de Calvin, de Zwingle, si l'on n'avait

au préalable une idée nette de la pensée politique du moyen âge.

Tâche immense et ardue. Car les théories médiévales sur le Droit, sur l'Etat, sur la Souveraineté, sont loin d'être pleinement éclaircies. On a beaucoup étudié les rapports de l'Eglise et de l'Etat au moyen âge, particulièrement dans les moments de crise. Il y a toute une abondante littérature sur les conflits de la papauté et des pouvoirs séculiers. De telles recherches sont fort utiles. Elles nous montrent comment sont nées les grandes théories qui se sont affrontées et développées à cette occasion. Mais elles ne font guère avancer notre connaissance de la pensée politique du moyen âge. Elles nous font saisir des états successifs. Ce que nous voulons voir : les sources où cette pensée s'est alimentée, les apports divers qu'elles lui ont fournis, la loi de leur combinaison, — tout cela nous échappe. Pour l'entrevoir, il faut reprendre, un à un, le travail de chaque théoricien de cette époque et faire l'analyse patiente et méthodique du processus de sa pensée. C'est l'œuvre d'une génération, et plus d'un érudit en ce moment s'y dévoue[1].

Quoi qu'il en soit, M. de Lagarde a fort bien utilisé les travaux accomplis sur cette matière. Il est en général bien informé. Il ne s'est pas cru pour autant dispensé d'aller aux sources et d'étudier directement saint Augustin, saint Thomas, Guillaume d'Ockam, Gerson, Marsile de Padoue, Irnerius, Rufin, etc. La synthèse qu'il présente de la pensée politique du moyen âge est beaucoup plus claire que celle de Gierke, plus riche que celle de Carlyle.

Une réserve pourtant nous paraît s'imposer. M. de Lagarde a admirablement analysé la doctrine de saint Thomas sur le Droit. Par contre, il ne nous semble pas qu'il ait donné à l'influence augustinienne la place qui lui convient. L'augustinisme domine, en effet, tout le mouvement de la pensée occidentale jusqu'au XIII[e] siècle. Ce sont ses tendances caractéristiques à absorber le droit naturel dans la justice surnaturelle, qui sont sous-jacentes à tout le développement de ce qu'on a appelé, assez mal d'ailleurs, « la théocratie pontificale ». La formule la plus éclatante et la plus complète que cette théorie extrémiste ait reçue, se trouve dans le *De ecclesiastica potestate*[2] de Gilles de Rome, paru en 1301. Là

1. C'est notamment ce que nous avons cherché à faire dans *Le plus ancien traité de l'Eglise* : Jacques de Viterbe, *De regimine christiano*, édition critique et étude des sources, Paris, Beauchesne, 1926.

2. M. l'abbé Bross prépare une édition critique de ce traité, qui remplacera avantageusement la publication de MM. Oxilia et Boffitto, faite d'après un seul manuscrit.

s'étale l'augustinisme dans toute son ampleur. L'auteur en appelle fréquemment à l'autorité du penseur africain ou de ceux qui ont le mieux reflété quelques-unes de ses tendances, comme Hugues de Saint Victor et saint Bernard. Non seulement il attribue au pape tous les pouvoirs, notamment celui d'instituer le pouvoir séculier pour qu'il existe légitimement ; — mais encore le droit de propriété, aux yeux de Gilles, n'existe que par la grâce : on le perd en commettant un péché mortel, on le recouvre par l'absolution.

L'étude de ce mouvement profond de la pensée occidentale lui eût permis de comprendre plus facilement les positions doctrinales de Grégoire VII, dont il a quelque peine à saisir la portée exacte.

En dépit de ces inévitables sujets de contestation, l'exposé de M. de Lagarde donne bien l'impression qu'il a pénétré la pensée mouvante, profonde, étrangement vivante et variée du moyen âge. La présentation qu'il fait de ses conceptions politiques rendra de grands services aux travailleurs et instruira beaucoup d'esprits cultivés.

Elle l'aide singulièrement à préciser les positions des grands Réformateurs sur le même problème. Cette partie de son travail jette une vive lumière sur la conception moderne de l'Etat, tel qu'il existe sous nos yeux. C'est un spectacle assez singulier de voir un mouvement religieux, qui s'inaugure sous le signe de la liberté, qui promet l'affranchissement définitif au chrétien, — aboutir à la constitution de cités farouchement intolérantes et finalement à l'exaltation de l'autorité laïque. Serait-ce que la Réforme, comme se le demande Harnack, s'achève par une contradiction ? M. de Lagarde ne le pense pas. Elle a rejeté les idées qui ne lui paraissaient pas viables. Les idées individualistes, qui préexistent à la Réforme, avaient surtout une valeur négative. Elles étaient une bonne arme de combat contre l'Eglise romaine. Mais on ne pouvait rien construire avec elles. Luther a abandonné les paysans qu'il avait déchaînés, parce que la révolution politique lui était en horreur. Il voulait que son œuvre durât. Et la force des choses, le poids de sa doctrine l'entraînait irrésistiblement, après sa révolte contre Rome, vers une soumission illimitée à la domination laïque, à l'Etat omnipotent. Au fond, l'esprit de la Réforme est le vieil esprit gibelin, violemment anticlérical mais plein de vénération pour le gouvernement laïc. On le veut d'autant plus fort qu'il apparaît comme un rempart, le seul rempart infranchissable, contre les retours offensifs

du catholicisme. On conçoit, à cette lumière, que le nationalisme passionné, jaloux, qui a abouti à la guerre — et qui est un des traits de notre époque, — ne soit pas sans inquiéter l'Eglise et les amis de la civilisation.

L'œuvre de M. de Lagarde, précise et minutieuse dans l'analyse, vigoureuse dans la synthèse, donnera beaucoup à réfléchir à ceux qui la liront. Car elle est d'un philosophe autant que d'un historien.

IV. Nous nous en voudrions de ne pas signaler, dans cette chronique, les débuts d'une collection du plus haut intérêt : les *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, dirigées par M. Et. Gilson et le R. P. Théry O. P. Ces deux noms valent tout un programme et suffisent à garantir la haute qualité historique et philosophique des travaux qui se présenteront sous leurs auspices. Cette collection, avant d'être une réalité, est un symbole. Elle atteste l'extraordinaire renouveau des études médiévales. Un grand historien, incroyant, nous disait naguère, non sans une pointe de mélancolie : « J'ai l'impression qu'on n'a jamais tant travaillé l'histoire dans l'Eglise, que depuis une cinquantaine d'années. Le clergé, tant régulier que séculier, veut tout étudier par lui-même, il est muni des bonnes méthodes, et qui sait ? C'est peut-être lui qui sauvera les études désintéressées dans la crise redoutable qu'elles traversent ! » Eh ! sans doute, l'Eglise sait mieux que jamais ce qu'il lui en coûterait de perdre le contact de la science, et de recevoir toute faite de la main d'autrui l'histoire de ses origines, de ses institutions et de tout son passé. Elle courrait le risque de n'y plus bien reconnaître son image. Et, au fait, qui est mieux préparé que ses membres, quand ils sont pourvus des instruments nécessaires, à inventorier avec scrupule et sûreté les richesses de son passé ? Que des études nombreuses aient surgi de toutes parts, et renouvellent peu à peu la figure du passé chrétien, il faut s'en réjouir. Toutefois, la bonne marche du travail historique exige que ces travaux infiniment variés trouvent leur place logique dans des collections appropriées. C'est un service de ce genre que les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* vont rendre à tous ceux qui s'intéressent à la pensée médiévale.

Ce recueil publie, à intervalles réguliers, des articles d'exposition historique sur un sujet de doctrine, des textes inédits ou réédités suivant des méthodes plus rigoureuses, des notes apportant sur un point donné des lumières nouvelles.

Le premier fascicule offre un exemple de l'esprit et de la manière propres à la collection. Il s'ouvre par une étude de M. Gilson sur un sujet dont l'importance n'échappera à aucun médiéviste ni à aucun théologien : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. L'auteur y définit avec précision l'attitude du Docteur Angélique vis-à-vis de l'augustinisme avicennant.

Ensuite, nous trouvons une *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit* 33 *b de la bibliothèque de Soest*, publication de haute importance pour l'histoire des idées au XIV^e^ siècle, faite avec la méthode la plus rigoureuse par le R. P. Théry.

En troisième lieu, vient une étude du R. P. E. Longpré, O.F.M. sur *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta*, suivie de la publication de textes inédits sur le problème de la création. Ces textes sont présentés avec l'appareil critique le plus soigné.

Enfin, l'ouvrage se termine par une courte et savante note du R. P. Roland-Gosselin *sur la double rédaction par Albert-le-Grand de sa dispute contre Averroès* dans la *De unitate intellectus* et dans la *Summa theologiae*.

La simple indication de ces travaux en fera soupçonner la richesse aux spécialistes. Tous seront frappés de la haute tenue scientifique d'un recueil qui s'annonce plein de promesses.

H.-X. Arquillière,
Professeur à l'Institut catholique.

Chronique d'Ascétique et de Mystique

II

Les belles Prières de Sainte Mechtilde et Sainte Gertrude, traduites par D. A. Castel, de l'abbaye de Ligugé.

Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen-Age, par Dom Louis Gougaud, bénédictin de Saint-Michel de Farnborough. Desclées, de Brouwer et Cie, P. Lethielleux, Abbaye de Maredsous.

Deux nouveaux bons volumes de la collection *Pax*. Qui ne connaît, qui n'a goûté les brulantes effusions des deux sœurs d'Helfta ? La sûre traduction de dom A. Castel permettra de mieux savourer leur saine et vibrante piété. En 1875, deux moines de Solesmes, dom Pitra et dom J. Pothier, ont édité chez Oudin, à Poitiers, le *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae*, seul texte exact. Les *Preces Gertrudianae* publiées en 1670, réimprimées en 1673, 1679, tout récemment en 1901, ne donnaient que de rares fragments authentiques : leur succès fut très grand néanmoins. Le succès du volume de dom A. Castel, logiquement, doit être plus grand encore. C'est l'excellente traduction d'un texte exact, l'auteur donne toujours la référence.

Traduire, à son avis, c'est « plutôt transposer sensations, idées, sentiments d'une langue dans une autre ; ne rien ajouter d'inutile, ne rien retrancher ni dénaturer, mais sans se rendre esclave des mots et des natures ». Cette définition pourrait paraître inquiétante ; qu'on ne s'effraie pas trop vite. Dom A. Castel transpose sagement. Traduire en clair français le latin saxon du XIII^e^ siècle n'était pas toujours aisé, l'auteur mérite un bon merci.

J'aime moins son idée de changer en prières certaines remarques du texte. Mechtilde écrit ou plutôt une de ses sœurs écrit d'elle : *Cum autem Deo gratias ageret pro ejus vulneribus sanctissimis orans ut tot amoris vulnera animae suae infigeret quot ipse in corpore suo pertulit* (*Revelationes...* t. II, p. 49). Il traduit : « Père je vous rends grâces pour les plaies très saintes de votre Fils vous priant de graver dans mon âme autant de blessures d'amour que lui-même en a porté dans son corps. » (*Les belles prières...* p. 72). Je goûte peu le procédé ; dom A. Castel en use fréquemment. Il nous prévient nettement dans son introduction p. XXII ; je suis très heureux de reconnaître sa loyauté, j'aurais été plus heureux de n'avoir pas cette occasion de le reconnaître. Je n'en souhaite pas moins au XX^e volume de la collection *Pax* le plus large succès.

Le XXI^e est fort intéressant. Avec une brièveté savante et toute de clarté, dom Louis Gougaud y traite des *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*. Lire la table des matières, c'est entrevoir l'intérêt du volume : Les Gestes de la Prière, l'Orientation de la Prière, la Dévotion à l'Autel, Pourquoi le Samedi a-t-il été consacré à la Sainte-Vierge ? les Antécédents de la dévotion au Sacré-Cœur, Mourir sous le froc. C'est la première partie ; voici la seconde : le Jeûne en Irlande, les Immersions ascétiques, la Discipline, instrument de pénitence, le Désir du martyre, et le Quasi-martyre. Je ne puis dans un humble compte rendu résumer les deux cents pages bourrées de faits et de références, alertes cependant et vivantes et très neuves. Un simple coup d'œil sur celles que je puis le moins mal juger et goûter ; les quarante (74-113) qui racontent les *Antécédents de la dévotion au Sacré-Cœur.*

Très tard, au V^e et au VI^e siècles, les artistes chrétiens essayèrent de représenter le drame du Golgotha, et le martyre du crucifié divin ; c'est seulement au XII^e siècle, que le crucifix prend, dans la piété chrétienne la place qu'il gardera toujours. Avant le XI^e siècle, si l'on vénère ardemment la blessure du côté, on ne parle guère des autres. Dom Gougaud estime que très rares doivent être chez les Pères et les premiers écrivains ecclésiastiques les textes qui mentionnent la *quinquepartitum vulnus*, la quintuple blessure ; il n'en cite pas d'antérieur à celui de saint Pierre Damien (+ 1072) : quinquepartito vulnere illius caro perfoditur. Après le miracle de l'Alverne (septembre 1224), dans l'ordre franciscain et, par lui, dans toute la chrétienté, la dévotion aux Cinq Plaies se répand très

vite. Au XIV^e^ siècle, les bénédictins de Frizlar, en Thuringe, célèbrent la fête des Cinq Plaies ; on la solennise à Mayence, en 1517, le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement. Sainte Claire d'Assise récite au XIII^e^ siècle une prière aux Cinq Plaies. Cependant l'authenticité de celle qu'on lui attribue n'est pas certaine :

Vulnera quinque Dei,
Sint medicina mei ;
Vulneribus quinis
Me eruas, Christe ruinis ;
Da pacem, Christe,
Vulneribus quinque.

Déjà, au XIII^e^ siècle, la coutume existe de réciter cinq fois l'oraison dominicale, en l'honneur des Cinq Plaies. Un de nos vieux poètes du XIV^e^ siècle écrit :

Va-t'en à genouillous devant le Crucifi,
Regarde en quel semblance Dieu souffri mort pour ti ;
En l'onneur des Cinq Plaies cinq patrenostes di,
Que Dieu te veuille faire de tes péchiez merci.

A chaque repas, Suso boit cinq fois, par révérence pour les cinq blessures sacrées. Certaines formules magiques font mention des plaies divines ; le juron anglais « Zounds », si fréquent dans Shakespeare est une corruption de « Christ's » ou « God's » Wounds. L'image augmente et nourrit la piété populaire ; les catholiques qui luttent contre Henri VIII portent, cousus sous leurs vêtements, arborés sur leurs bannières, des emblèmes des Cinq Plaies : les Vendéens porteront des scapulaires du Sacré-Cœur.

La dévotion à la plaie du côté date des premiers siècles du christianisme. Les Pères et les docteurs de l'Eglise en ont vu jaillir l'eau et le sang qui lavent et fortifient les âmes ; comme Eve est sortie du côté d'Adam endormi, l'Eglise sort du côté de Jésus endormi dans la mort. Par l'ouverture sacrée l'âme dévote pénètre dans l'intérieur divin, c'est la porte latérale de l'arche qui donne passage aux échappés du déluge, tous les grands dévots de la sainte Humanité et du Cœur de Jésus l'ont franchie : Henri Suso, sainte Catherine de Sienne, Ludolphe de Saxe, Saint Pierre d'Alcantara, Louis de Blois. Les noms cités par dom Gougaud n'épuisent pas la liste de ceux qui, par la blessure du côté, atteignirent le Cœur divin.

On me permettra de renvoyer au deuxième volume de l'*Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, et d'ajouter que ce volume n'a pas l'ambition de dire tout. On le comprend mieux chaque jour ; la dévotion au Cœur de Jésus, sans devenir une dévotion universelle, sans même souvent devenir leur dévotion principale, occupe pourtant une large place dans les âmes du moyen âge, si pleines du souvenir de la Passion. Les gravures qui représentent le cœur blessé ou la blessure du côté sont très nombreuses au XV^e^ et au XVI^e^ siècles ; on ne les compte plus au XVIII^e^, surtout après les apparitions de Paray-le-Monial. L'office de la fête du Sacré-Cœur rappelle dans les leçons du second nocturne, dans les hymnes de matines, de laudes et des vêpres le souvenir du Cœur *vulnéré ; Cor Jesu lancea perforatum*, disons-nous, chaque fois que nous récitons les Litanies du Sacré-Cœur.

Dans un dernier paragraphe (103-133), dom Gougaud recherche les rapports qui existent entre la plaie du côté et l'Eucharistie. La plaie du côté est le grand mystère d'amour (*magnum pietatis sacramentum*), la cellula vinaria, le breuvage de la fontaine de vie, y boire c'est s'abreuver aux fontaines du Sauveur :

Potus tuus potus vitae,
Qui sitistis, huc venite.

« N'est-ce pas le sang même qui coula du côté du Christ que nous buvons chaque jour ? » demande Henri de Herp (Harphius). Un tableau de Quirizio de Murano, de la seconde moitié du XV^e^ siècle, représente Notre Seigneur qui, d'une main, montre la plaie de son côté, par la tunique entr'ouverte, ét, de l'autre, communie une religieuse agenouillée devant lui ; le peintre ne mérite-t-il pas vraiment « d'être rangé parmi les premiers témoins du mouvement qui conduira à la glorification du mystère du doux Cœur de Jésus inventeur du banquet eucharistique ? »

Cor dulce Jesu, pabuli
Inventor Eucharistici,

chantons-nous à l'hymne des matines de la fête du Cœur eucharistique de Jésus.

On devine par ces quelques citations toute la richesse d'informations du livre de Dom Gougaud. Je ne saurais trop le recommander aux âmes avides de saine piété et de sûre érudition.

*
* *

Retraite mystique tirée des Œuvres du bienheureux Henri Suso, par Renée Zeller, librairie de l'Art catholique, 6, place Saint-Sulpice, Paris.

L'auteur, une fervente du bienheureux Suso, mais une fervente qui raisonne sa ferveur et n'aime pas à l'aveugle, Mademoiselle Renée Zeller, veut bien nous avertir que, dans ces pages, elle n'a fait que coordonner et disposer en forme de retraite, des méditations et pensées extraites des ouvrages du bienheureux Henri Suso, surtout de l'*Horologium Sapientiae*. Nous buvons à leur source même des eaux pures et fraîches ; leur saveur pénètre l'âme et la fortifie. Elle a besoin de force pour le « voyage spirituel » qu'elle entreprend à la suite du Serviteur de l'Eternelle Sagesse. Malgré la douceur des mots gravés pour chaque étape : *La Rencontre du Christ, le doux Pardon, les Fiançailles divines, la Route du Ciel*... ce voyage n'est pas de tout repos. Il est simple de dire : « Père très aimant, fais de moi en toute occasion ce qu'il te plaira ». Mais, lorsque l'épreuve est venue, cela devient pénible, il est dur de souffrir (p. 100). Aussi quel soutien, quelle joie d'être initié à l'adorable mystère de la douleur : « Elle préserve des chutes graves, elle apprend à l'homme la connaissance de lui-même... Ecoute, les âmes élevées s'en abreuvent comme les roses se pénètrent de la douce rosée de mai. Plutôt que de laisser mes amis sans souffrance, je l'aurais créée pour eux n'eût-elle pas dû exister... C'est le rubis jetant des feux au milieu du joyau qui ferme le vêtement d'une vierge. Elle résonnera toute l'éternité en un chant très doux, libre et profond ; elle éclatera en refrains nouveaux que jamais ne pourront répéter les anges parce qu'ils n'ont pas souffert » (p. 103).

A quoi bon essayer d'analyser cette retraite mystique, il faut la faire lentement, dans la paix de l'âme, dans la soif de l'amour ; en remerciant Mlle Renée Zeller de nous avoir rendu si facile, par la vie ardente de sa traduction, le travail sanctificateur. La librairie de l'Art catholique nous présente le texte du grand dominicain dans un joli volume, orné de beaux bois anciens.

*
* *

Les Voies ordinaires de la vie spirituelle, traité de théologie ascétique, d'après les principes de sainte Thérèse, par Mgr Albert Farges, docteur en philosophie et en théologie ; Lethielleux.

Mgr Albert Farges — il n'est besoin de le rappeler à personne — a publié voilà quelques années un traité de Théologie mystique d'après les principes de sainte Thérèse : *Les Phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques ;* il édite aujourd'hui le traité de Théologie ascétique, qui, logiquement, aurait dû paraître le premier. Hélas ! n'est pas logique qui veut. Le grand âge de l'auteur, c'est lui-même qui nous en avertit, le forçait à courir au plus pressé ; il voulait aussi, « grâce au merveilleux progrès des sciences psycho-physiologiques, essayer de jeter quelque lumière sur certains phénomènes mystiques des plus mystérieux et sur leurs curieuses contrefaçons ». Dieu, qui vient de rappeler à lui cette année le bon et fier travailleur, lui a laissé le temps d'achever.

Dans ce dernier volume, Mgr Farges donne les conclusions de sa longue expérience sacerdotale, plus de cinquante années consacrées à la formation des jeunes séminaristes. Oui, si je compte bien, voilà quarante-six ans, — et il n'était pas à ses tout premiers débuts — que j'écoutais sa parole si vivante et si claire au séminaire de philosophie, à Nantes. Il nous enseignait la théologie morale, il ne ménageait pas le probabilisme. Je me souviens encore que l'un des auditeurs, il est mort Sulpicien au Canada, demandait au sortir d'une de ses classes entraînantes : « Je voudrais bien entendre la réponse des Jésuites. » Mgr Farges était un excellent professeur.

Il l'est resté dans ses livres, du premier au dernier. Il est la clarté même ; ce qu'il possède bien, il l'enseigne bien. Je n'ai pas à m'occuper ici de ses ouvrages philosophiques et scientifiques. On peut, sans doute, ne pas partager ses idées sur la mystique, il a su les défendre, elles gardent leur probabilité, il admettrait celle-là ! Adversaires et partisans de ses idées mystiques seront unanimes à louer *les Voies ordinaires de la vie spirituelle.*

Il y parle excellemment de la vie chrétienne, qu'il étudie dans ses manifestations les plus humbles et les plus élevées. « L'hom-

me ne vit pas seulement de pain », ni d'une vie naturelle, mais encore et surtout d'une vie plus haute, surnaturelle, participation à la vie spirituelle de Dieu lui-même, qui nous façonne peu à peu à son image et ressemblance, après nous avoir élevés à la qualité d'enfants de Dieu et d'héritiers de la gloire du Ciel. »

Dans une première partie l'auteur nous met en face du but à atteindre : la perfection. Ce n'est pas un état irréel et chimérique, réel et maladif, formalisme étroit, vide ou superstitieux ; ce n'est pas la dévotion sensible, la consolation spirituelle, la sainteté miraculeuse ; mais c'est vivre pour Dieu, en union avec le Christ Jésus. Participation de l'âme à la puissance de Dieu, aux lumières de Dieu, à la liberté souveraine de Dieu, à la joie, à la paix de Dieu, la vie chrétienne, comme toute vie, respire, se nourrit et agit. Par la voie purgative, la voie illuminative, la voie unitive elle se dirige lentement vers la perfection que les fidèles, par haute convenance, les religieux et les religieuses par vœu, doivent s'efforcer d'acquérir, que les prêtres et les évêques doivent déjà posséder dans un degré plus ou moins éminent.

La seconde partie traite des obstacles à vaincre : tentations, concupiscence de l'esprit ou orgueil, concupiscence des sens ou sensualité, amour désordonné des richesses, le monde et ses scandales, le démon et sa puissance ; d'où la nécessité du sacrifice. Tous ces mots sont connus, usés. Au contact des textes de l'Evangile et des Pères, à la clarté de certaines théories ascétiques ou scientifiques modernes, ils prennent comme un nouvel éclat, la plénitude de leur sens chrétien.

Après les obstacles voici les secours ; Mgr Farges consacre sa troisième partie à la grâce, habituelle et actuelle. Elle se manifeste par les actes des vertus infuses, vertus théologiques et vertus morales que dirigent et protègent les dons du Saint Esprit. Elle porte douze fruits précieux que saint Paul énumère dans son épître aux Galates (V, 22, 23) : *charitas*, *gaudium*, *pax*, *patientia*, etc. Les âmes chrétiennes jouissent inégalement de ces dons et de ces vertus et cette inégalité les partage en deux catégories : les âmes de la vie active, les âmes de la vie contemplative. Ces deux vies, sans être entièrement séparées, ont pourtant leur but, leurs moyens, leurs mérites, leur perfection propres. Le Saint Esprit les dispense librement, maître absolu de son choix miséricordieux. *Spiritus ubi vult spirat* (Joan., III, 8).

La grâce nous est donnée par notre incorporation au Christ, tête du corps de l'Eglise, dont nous sommes les membres. Tête et membres doivent avoir une même nature, le Christ a donc notre nature humaine. Mais le Christ est Dieu, et dès lors il peut infuser au corps mystique dont il est la tête sa vie divine, qui est celle du Père et du Saint Esprit. Incorporés au Christ, nous devenons ses collaborateurs, nous sommes frères, solidaires et sur la terre et au Purgatoire et au Ciel ; l'Eglise militante, l'Eglise souffrante et l'Eglise triomphante ne sont qu'une même famille.

Nous pouvons acquérir, augmenter la vie divine par la prière en Jésus-Christ et par les sacrements. La prière est le plus mystérieux des actes de la vertu de religion, il a la puissance d'amener Dieu à faire ce que nous souhaitons, mais il n'est exaucé que par la médiation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *semper vivens ad interpellandum pro nobis* (Hebr., VII, 25). La prière est un canal intérieur par où la grâce atteint, inonde nos âmes, les sacrements en sont les canaux extérieurs et sensibles : *invisibilis gratiae visibilis forma*. Institués par Notre-Seigneur en tant qu'il est Dieu, ils sont, entre les mains de Dieu, les instruments de sa grâce.

Nous pouvons perdre la grâce ; la vie divine peut être anéantie dans nos âmes, le péché mortel la tue, le péché véniel, habituellement commis de propos délibéré, conduit au péché mortel. La vertu de pénitence et le sacrement de pénitence nous rendent et fortifient en nous la vie de la grâce.

Pour triompher des obstacles, user des secours que nous rencontrons sur le chemin de la perfection, il faut nous exercer. Depuis saint Ignace le mot « exercice » est devenu classique. Il est très expressif, il souligne la nécessité de notre activité personnelle. Dans la voie passive l'action de Dieu fait presque tout le travail, dans la voie active, voie ascétique, voie des exercices spirituels la part de l'homme est plus apparente, on s'en occupe davantage. Sous le nom général d'exercices spirituels, Mgr Farges étudie l'oraison mentale, l'examen particulier, exercices plutôt intérieurs; et puis la confession progressive, la communion fréquente, les lectures de piété, les dévotions particulières, le règlement de vie, la direction spirituelle, exercices qui supposent une activité qui se manifeste plus à l'extérieur. Très sobre de détails et très sage dans sa sobriété, il distingue quatre modes d'oraison : prière vocale, méditation, oraison affective, oraison de simplicité ; cette dernière

radicalement distincte de l'oraison infuse ou mystique, ou passive. Les détails ont été donnés ailleurs et largement (*Phénomènes mystiques*, t. I, p. 58 et sqq). Ces degrés d'oraison ne sont pas des états permanents, des prisons d'où il est impossible de sortir ; ce sont plutôt les degrés d'une même échelle ascétique, on monte de l'une à l'autre, et l'inférieur aide à parvenir à celui qui est au-dessus. Mgr Farges étudie la méthode d'oraison de saint Sulpice, il indique seulement celle du Carmel et celle de saint Ignace.

Il donne ensuite des détails pratiques sur l'Examen de conscience, sa nécessité, ses difficultés, ses objets, ses méthodes. Les trente pages (313-342) qu'il lui consacre sont des plus intéressantes et des plus suggestives. Son étude sommaire mais précise des tempéraments sanguins, bilieux, phlegmatiques et mélancoliques, auxquels les modernes ont ajouté les tempéraments nerveux et musculaires aidera chacun à connaître son défaut dominant, et à choisir l'objet de l'examen particulier. Il loue la méthode de saint Ignace « qui a fait des merveilles depuis des siècles » ; il l'abrège pour les gens pressés qui ne peuvent disposer d'un quart d'heure, et leur indique comment en quatre ou cinq minutes ils pourront faire l'essentiel.

S'examiner c'est se connaître ; se confesser c'est se faire connaître à son confesseur tel qu'on se connaît soi-même pour obtenir le pardon de ses fautes et se guérir de son mal. Le sacrement de pénitence donne non seulement le pardon, mais il est un remède, que composent à la fois le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *de sanguine suo fecit remedium aegrotis*, nos larmes et nos expiations de pécheur. Ne demandons-nous pas au prêtre la pénitence et l'absolution !

Du tribunal de la Pénitence nous allons à la Table Sainte ; après le pardon accordé à l'enfant prodigue, le Père de famille fit un grand festin. Mgr Farges rappelle et loue le décret du 20 décembre 1905 : « Auriez-vous le malheur de retomber dans des fautes sérieuses, peut-être graves, n'importe ! Si vous luttez, si vous priez, communiez souvent, très souvent, là est le remède. Avec la persistance dans la lutte, la prière et les bonnes communions, le triomphe final tôt ou tard est assuré » (p. 354).

Suivent de judicieux conseils sur la lecture spirituelle, les dévotions à l'Eglise, à Notre-Seigneur, à la Sainte Vierge, aux Saints, aux âmes du Purgatoire ; dévotions fondamentales et aussi les plus an-

ciennes, nées avec le christianisme et grandies avec lui pendant les siècles de foi. Sur toutes ces manifestations de la piété chrétienne, Mgr Farges n'a pas la prétention d'être complet, il dit l'essentiel.

Pour marcher sûrement dans la voie de la perfection un guide est nécessaire : c'est l'enseignement des saints. « Voulez-vous à bon escient vous acheminer à la dévotion ? Cherchez quelque homme de bien qui vous guide et vous conduise. C'est ici l'advertissement des advertissements. » Le conseil donné à Philotée est pour toutes les âmes. Les bons directeurs sont rares, saint Jean de la Croix, saint François de Sales et tous les saints l'ont répété ; ils doivent être pieux, prudents, savants. Sainte Thérèse insistait sur la science, science théorique, oui; plus encore science expérimentale des âmes. Mgr Farges revient sur la question de méthode traitée à fond dans les *Phénomènes mystiques* (t. II, p. 159-178). Deux tendances se partagent les âmes à notre époque, en France surtout. La première pousse à une spiritualité virile, militante, conforme aux paroles de N.-S. : *Si quis vult post me venire abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me* (Matt., xvi, 24). L'autre préfère l'abandon, le laisser faire Dieu. Par la diminution de l'effort personnel elle conduira souvent au relâchement et à la paresse spirituelle. Certaines phrases de la *Voie*, de la *Vie intérieure simplifiée*, de l'*Intimité avec Jésus* paraissent à Mgr Farges et sont des exagérations énormes, périlleuses ; leur conséquence logique c'est la suppression des pratiques de piété les plus recommandées par les saints : méditations, examens de conscience, lectures spirituelles, mortifications ; et aussi de toute régularité puisque, pour agir, l'âme doit attendre la motion de Dieu souverainement libre.

La cinquième partie du volume de Mgr Farges est la plus neuve. Les traités de théologie ascétique se bornent d'ordinaire à exposer les principes généraux de la perfection ; il voudrait, lui, sans traiter à fond le sujet, dire un mot de l'art de diriger les âmes par les trois voies purgative, illuminative, unitive : chacune a son genre spécial d'oraison, ses vertus et ses obstacles propres.

L'oraison de la voie purgative c'est la méditation discursive, lecture lente avec des pauses fréquentes et longues qui habituent l'âme à réfléchir, et l'amènent peu à peu à savoir se passer de livre. La vertu spéciale à y pratiquer c'est la mortification ; les efforts tendent à combattre le défaut dominant; présomption, découragement, scrupules sont les principaux obstacles à éviter.

Dans la voie illuminative, l'âme purifiée s'avance à la lumière de Jésus-Christ : *Ego sum lux mundi* (Joan., IX, 5). Elle se conforme à Lui, marche sur ses traces, imite ses exemples qu'elle étudie et admire. Peu à peu la sécheresse de l'oraison discursive s'amollit ; le cœur échauffe les idées, le temps de la prière se passe en doux colloques avec Jésus mieux connu, mieux aimé : c'est la méditation affective. Mortification, pénitence, crainte de Dieu, les vertus de la voie purgative restent dans l'âme, mais elles passent au second plan. A chacun de chercher et de trouver le trait de Jésus qu'il doit surtout reproduire : humilité, douceur, charité, zèle, confiance. Les obstacles viennent toujours de la triple concupiscence bien affaiblie mais toujours vivante ; ses manifestations dans la voie illuminative sont connues sous le nom des sept péchés capitaux des dévôts : orgueil spirituel, avarice spirituelle, luxure spirituelle, envie spirituelle, gourmandise spirituelle, colère spirituelle, paresse spirituelle. Mgr Farges a écrit sur les péchés capitaux des dévots une quinzaine de pages où presque tout est excellent, je dis presque tout parce que j'aime moins son explication de la luxure spirituelle.

Pour entrer dans la voie unitive des parfaits, l'âme doit avoir fait de vrais progrès, acquis de solides vertus; la contemplation ordinaire ou oraison de simplicité est l'oraison propre de la voie unitive. Vue simple et amoureuse sur Dieu et ses perfections, Jésus-Christ et ses mystères, ou sur tout autre objet qui touche au divin, l'oraison de simplicité laisse le raisonnement et donne libre cours à l'amour qui s'épure et grandit sans cesse. Suave d'ordinaire, elle connaît aussi l'aridité et la douleur, elle a ses épreuves purificatives, ses nuits qui préparent les oraisons passives quand Dieu veut y appeler. Dans cette voie unitive, l'âme doit tendre à vivre avec Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur dans l'union de charité, union de saint abandon à son bon plaisir. *Sicut tu, Pater, in me et ego in te* (Joan., XVII, 21). Fils aimant, Mgr Farges rappelle la belle formule, le magnifique et irréalisable programme de M. Olier : *Vivere summe Deo, in Christo Jesu Domino nostro, ita ut interiora Filii ejus intima cordis nostri penetrent ;* vivre uniquement pour Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ, de manière que la vie intime du Fils de Dieu pénètre au plus intime de notre vie.

Les âmes privilégiées de la voie unitive s'efforcent d'être d'autant plus humbles qu'elles reçoivent de plus grandes grâces : l'humi-

lité est le nécessaire fondement de la vie spirituelle. Ces âmes prendront garde encore à ne pas céder aux poussées imprudentes de l'ambition spirituelle. Mgr Farges les avertit nettement, qu'à moins d'y avoir été appelées déjà, elles n'ont point à demander les grâces de la contemplation extraordinaire. « Toute âme qui a un brin d'humilité aura peur de l'extraordinaire » (p. 437). On peut le trouver sévère ; ceux qui ont l'expérience des âmes reconnaîtront qu'il est sage. Il s'appuie d'ailleurs sur l'autorité de saint Alphonse de Liguori, ce qui ne surprendra personne, et même sur celle du P. Lallemant, ce qui ne laissera pas d'étonner plusieurs : leur étonnement cessera s'ils veulent bien lire le texte cité.

Une dernière note pour mettre en garde contre les illusions du démon et Mgr Farges résume son livre en quelques pages serrées et vivantes. L'ascèse des moralistes païens, surtout des stoïciens et des pythagoriciens, était noble, surtout si on la compare au fol orgueil des cyniques ou de nos Nietzchéens. Leur idéal, limité à la vie de la terre, est bien restreint, il est vicié par l'égoïsme. C'est un idéal d'aristocrate, d'un petit nombre de penseurs. L'ascétisme chrétien a son idéal au ciel, idéal divin qui est l'idéal de tous les hommes de bonne volonté. Nos efforts personnels aidés de la grâce peuvent nous conduire à la perfection.

En écrivant son clair et sûr ouvrage l'auteur a voulu donner aux séminaristes qu'il a tant aimés, pour lesquels il s'est dépensé pendant une longue vie sacerdotale, un cours d'Ascétisme plus méthodique et plus précis, selon le vœu du Droit Canon (Can. 1367, § 5); il a réussi. Son livre atteindra d'autres âmes, celles qui dans le monde et hors du monde tendent à la perfection chrétienne. Elles y apprendront à connaître, à aimer le don de Dieu, à en vivre : *Si scires donum Dei* (Joan., IV, 10).

*
* *

Je ne veux pas terminer cette longue chronique sans signaler quelques nouveaux petits volumes publiés par l'Apostolat de la Prière.

La *Retraite spirituelle* du vénérable Père de la Colombière, d'après le texte original de 1684. L'ouvrage est connu, Dieu seul pourrait dire le bien qu'il a fait.

P. Germain Foch : la Vie intérieure : Dispositions prochaines : *l'Amour de la Croix*. C'est une suite de *Paix et Joie ;* même méthode, même spiritualité, même souffle de générosité qui soulève les âmes et les porte à Jésus crucifié.

Les douze Vendredis du Sacré-Cœur, par le R. P. Richstaëtter, S. J., recueil précieux de textes extraits des auteurs mystiques du moyen âge. Les deux sœurs d'Helfta : Gertrude et Mechtilde, l'auteur de la *Vitis Mystica*, Dominique de Trèves, Etienne Fridolin, Jean Verghe, Lansperge y chantent leur reconnaissance, leur joie, leur amour, qui deviennent notre joie, notre reconnaissance et notre amour ; nous prions, nous compatissons avec eux, leur confiance ranime la nôtre. A leur contact nous devenons comme eux les dévots du Cœur de Jésus.

Sur la Montagne, I. Heureux les pauvres, heureux les doux, par le P. Charles Parra, S. J.

C'est la suite de *Bethanie* et de *Tibériade*, le troisième volume qui développe l'Evangile du Sacré-Cœur. Sur les bords du lac de Tibériade dont Jésus apaisa la tempête, qui porta la barque des disciples, où furent pêchés les cent cinquante-trois poissons que saint Jean a comptés, où Jésus par un matin d'avril faisait cuire le déjeuner des apôtres et le sien, nous avons déjà médité de miséricordieuses et consolantes paroles : « J'ai pitié de la foule, Tout péché sera pardonné, Venez, tous les malheureux, Je suis le pain de vie ».., etc. Nous montons aujourd'hui sur la montagne des Béatitudes et nous écoutons les premiers enseignements du Maître, les premières leçons du Sacré-Cœur. C'est la vérité qui sort des lèvres de l'Eternelle Vérité, mais la vérité que le Cœur de Jésus brûle de son amour, embaume de sa bonté; simple et sublime, c'est Dieu qui parle à des hommes; sensible et vivante, il parle au milieu des moissons et des lis des champs; pratique et actuelle, il connaît si bien ses auditeurs et leurs préoccupations journalières. Le P. Parra, qui l'a méditée et comprise, nous aide à la mieux pénétrer : le commentaire gagnerait, je crois, à être un peu resserré. Un volume modeste il est vrai, mais de cent soixante pages pourtant, un volume pour deux béatitudes, cela fera quatre pour les huit. Sans doute la parole de Jésus est inépuisable et sa profondeur infinie; cependant j'aimais mieux les méditations relativement courtes de Béthanie et de Tibériade.

*
* *

Enfin, à la dernière heure, je reçois *Sur les pas de saint Louis de Gonzague*, par M. l'abbé L. Rouzic. Le genre, la méthode, la piété de l'auteur sont connus, goûtés de tous ceux qui nous lisent. Dans une de nos dernières chroniques nous avons signalé son beau traité : *Les Saints Ordres*. Ceux qui s'intéressent au mouvement magnifique du centenaire de saint Louis de Gonzague, c'est-à-dire tous les jeunes chrétiens, aimeront à lire les pages de l'aumônier de Sainte Geneviève. Elles rappellent les principaux événements de la vie du saint, ses vertus de foi, d'espérance, de charité, sa pauvreté, son obéissance, sa chasteté, sa force, sa charité, son humilité, sa mortification, sa piété ; elles dressent devant nous le parfait modèle du jeune homme, du grand saint, que nous devons louer et admirer sans doute, mais aussi prier, et surtout nous efforcer d'imiter. Un modèle est fait pour être reproduit : nous avons à modeler nos âmes sur celle de saint Louis de Gonzague, à les façonner, à les pétrir sur cette gorieuse et sainte image : le livre de M. Rouzie nous y aidera.

A. Hamon.

Informations

Notes et Documents

I. A propos du mouvement sioniste

Israël en quête d'une « mystique » nouvelle.

Devant les faits dûment établis, une seule attitude s'impose : les reconnaître avec une absolue loyauté. C'est pourquoi il serait puéril de nier l'actuelle vitalité du judaïsme. La guerre et l'après-guerre n'en ont-elles pas fourni une preuve surabondante en consacrant, par l'établissement du « Foyer national juif » en Palestine, la victoire du mouvement sioniste ? L'idée sioniste et le nationalisme rationaliste, lancés par des idéologues comme Herzl, Montefiore et Max Nordau, pouvaient apparaître comme de pures chimères, il y a quinze à vingt ans : on conçoit que leur réalisation enthousiasme les juifs et qu'ils saluent la reconstruction palestinienne comme le premier symptôme de la Résurrection d'Israël ! Récemment, un Congrès juif tenu à Washington, a montré que les juifs du monde entier et spécialement les juifs américains prenaient un vif intérêt à l'œuvre du Foyer national palestinien, alors que les autres questions les laissaient indifférents. Nous en trouvons le témoignage dans un article de la *Revue littéraire juive* (avril 1927) signé I. Gheler. « ... Il est faux de croire, écrit celui-ci, que comme le disait Heine, le judaïsme étant un grand malheur, son unité ne peut se révéler que dans son organisation « contre ses oppresseurs ». Trop longtemps les Juifs se sont contentés d'affirmer leur solidarité nationale par une aide matérielle apportée à leurs frères souffrants : le Judaïsme s'est ainsi divisé en bienfaiteurs et en obligés, en heureux et en malheureux. La renaissance de la vie juive sur le vieux sol d'Erestz-Israël, grâce au sionisme, a ranimé une étincelle spirituelle dans le judaïsme

et a éveillé un intérêt actif au cœur de nombre de Juifs, étant une œuvre frémissante de vie ».

Toutefois, la reconstruction matérielle de la Palestine (aux dépens des indigènes chrétiens et musulmans, I. Gheller oublie de le signaler), n'est qu'une étape de la renaissance juive. Ce qu'il faut restaurer, c'est *l'esprit juif*. « Il faut faire comprendre aux Juifs du monde entier que c'est uniquement en revenant aux valeurs éternelles du judaïsme en connaissant son histoire, en apprenant l'hébreu et la littérature hébraïque, que nous pouvons trouver notre salut moral ». *Valeurs éternelles... salut moral*, ces expressions pourraient faire illusion ; la restauration de l'esprit juif ne comporterait-elle pas le retour à l'orthodoxie juive, à la foi traditionnelle encore conservée dans les juiveries si bien décrites par J.-J. Tharaud (notamment dans *un Royaume de Dieu*) ? Deux articles de la même *Revue littéraire juive* (avril 1927) citée plus haut nous prouvent qu'il n'en est rien. (*La matière et l'esprit*, par Ahad Ha'am, p. 147-163. — *Rome et Jérusalem*, par Moses Hess, p. 184-192.)

Certes, ces Juifs sont loin de renier le passé religieux d'Israël : Ahad Ha'am reconnaît que « l'organisation du ghetto, établi par les premières générations qui ont suivi la destruction de Jérusalem est un fait merveilleux, sans pareil dans le monde ». Le ghetto a sauvé l'esprit juif, « mais cette organisation artificielle, créée au début dans la foi inébranlable que le Messie viendra aujourd'hui ou demain, a duré trop longtemps... » Ahad Ha'am explique pourquoi : du ghetto ont surgi des spiritualistes excessifs qui n'ont pas compris le véritable caractère d'Israël. « Ils en sont venus à nier complètement la vie matérielle de leur peuple, en basant toute son existence sur son esprit seul : Israël est un esprit et non un corps ». C'est là, pense l'écrivain juif, une conception très fausse, aussi fausse que le matérialisme politique de certains sionistes... Ni spiritualisme exclusif, ni matérialisme exclusif, telle est la doctrine d'Ahad Ha'am. Israël est un être essentiellement un, bien qu'il participe de l'esprit et de la matière. Ahad Ha'am pourrait presque se réclamer de saint Thomas d'Aquin (unité du composé humain), mais il préfère invoquer l'autorité des prophètes pour espérer qu'Israël sera pour la troisième fois un Etat juif qui « aura comme fondement essentiel, dans sa vie individuelle comme dans sa vie nationale, ni la domination de l'esprit par la chair, ni l'asser-

vissement de la chair par l'esprit, mais l'élévation matérielle par le souffle spirituel... »

Non, ces Juifs rénovateurs ne prétendent nullement rompre avec leur passé religieux : c'est pourquoi ils gardent quelque chose de *l'espérance messianique* : leur Messie, il est vrai, n'est plus un être individuel « qui viendra aujourd'hui ou demain », c'est une ère nouvelle, un règne dont la Révolution française a été une éclatante manifestation, comme le soulignait naguère J. Darmesteter[1]. Ce messianisme nouveau, c'est proprement la régénération sociale de l'univers par le Judaïsme. « Le Judaïsme, dit Moses Hess, est avant tout une nationalité dont l'histoire à travers des milliers d'années a marché la main dans la main avec celle de l'humanité, une action qui, une fois déjà, a été l'organe de régénération spirituelle de l'univers social et qui, aujourd'hui que le phénomène de rajeunissement des peuples civilisés de l'histoire approche de sa maturité, célébrera sa résurrection en même temps qu'eux ».

Une fois déjà ? Moses Hess fait ici allusion à Jésus-Christ dont il reconnaît la grandeur exceptionnelle. « Voici dix-huit siècles déjà, qu'un Juif, que les païens ont vénéré et divinisé comme leur sauveur, trouva en dehors de cette terre le point d'appui du levier avec lequel il souleva le monde... » Quoi d'étonnant : Jésus n'était-il pas Juif ? Et nous savons que « chaque Juif porte en soi un messie, chaque Juive une *mater dolorosa* », précise Moses Hess. Parce qu'il était Juif, Jésus a su « s'élever à cette hauteur de conception qui accorde le même prix à la mort et à la vie », sans pour cela renoncer à la vie. Moses Hess est sans doute de l'école de Montefiore, qui, il y a quinze ans, croyait venu le temps où les Juifs doivent changer d'attitude à l'égard de Jésus et le regarder comme un de leurs prophètes (cf. R. P. A., t. XVI, p. 95)...

Recueillons cet hommage rendu à N.-S., sans en exagérer la portée religieuse : Jésus est réintégré dans le Judaïsme, mais dans un judaïsme « scientifique », humanitaire, qui n'est plus qu'une caricature de l'Ancien Israël... « La foi juive, écrivait l'an passé le rabbin Julien Weill, est fondée sur la Révélation comme sur l'inspiration et le prophétisme[2]. » Dans le judaïsme de Moses Hess, la *révélation* surnaturelle n'a guère de place. « Le judaïsme n'a pas

1. Darmesteter, *Les Prophètes d'Israël*, 1895, p. 192.
2. *Ce que je sais de Dieu*, Paris, 1926, p. 85.

d'autre dogme que son principe d'unité. Mais chez lui, ce dogme n'est pas une croyance rigide, procédant de l'extérieur et à cause de cela stérile ; c'est un acte de foi se retrempant sans cesse aux sources de l'esprit vivant, créateur, plongeant ses racines dans l'amour de la famille, fleurissant dans le patriotisme et portant ses fruits murs dans la société humaine moderne et régénérée. Le judaïsme subirait le sort des religions qui sont sorties de son sein, il périrait de dogmes desséchés, il serait détruit dans le conflit avec la science moderne, s'il n'était pas lui-même *le générateur de sa haute connaissance de Dieu et si sa doctrine religieuse n'était pas le produit de sa vie*[1] » Sans doute, Moses Hess utilise bien encore le mot de *révélation* ; il est clair qu'il lui donne le sens de découverte purement philosophique... La doctrine religieuse impliquée dans le retour à « l'esprit juif » ne semble comporter qu'un seul dogme essentiel, le *dogme moderne de l'immortalité*, qui a pour objet le salut, ici-bas, de la race juive et de l'humanité par la race juive. Moses Hess trouve le germe d'un tel dogme dans la croyance messianique, nationale et humanitaire, formulée par les Saintes Ecritures. Toutefois, ce n'est pas là qu'il faut chercher l'expression véritable de la « dernière révélation de l'intelligence juive concernant la vie et la mort ». C'est chez Spinoza[2]. « La dernière révélation de l'intelligence juive concernant la vie et la mort, ce que Spinoza en a écrit, n'a rien de commun... avec cette immortalité maladive et atomique qui réduit la vie en une poussière tantôt spirituelle, tantôt matérielle et élève l'égoïste formule de « chacun pour soi » à la hauteur d'un principe religieux et moral... Chez Spinoza, comme chez tous les saints Juifs, l'individuel ne s'oppose pas au collectif sur un terrain différent de celui-ci. L'éternité, d'après Spinoza, ne commence pas après notre mort ; elle est, comme Dieu, toujours présente ».

Une pareille conception du judaïsme est difficilement conciliable avec *le monothéisme* strict. L'idéal de la sainteté juive, selon les hardis penseurs dont nous cherchons à déterminer la position, aboutit à l'absorption totale de l'individuel dans le collectif et, si l'on y regarde de près, à un humanitarisme révolutionnaire plus ou moins teinté de socialisme. Ecoutons encore Moses Hess : « Un

1. C'est nous qui soulignons.
2. Spinoza, rappelons-le, fut excommunié par les rabbins d'Amsterdam. Cf. *Spinoza et le judaïsme*, par Nahum Sokolow (*Revue littéraire juive*, avril 1927).

jour, conclut-il, toute la terre sera un temple habité par l'esprit de Dieu. C'est pourquoi la Bible annonce le royaume de l'esprit comme un avènement futur. Longtemps, on rapporta cette parole prophétique à un au delà qui n'avait rien de commun avec la vie présente. Spinoza fut le premier à concevoir le royaume de l'esprit comme un fait présent. Il est donc advenu depuis Spinoza. Mais il n'existe encore qu'à l'état de germe lumineux et spirituel. Le germe se développera et éclatera en œuvres sociales... La nation juive s'y emploie... Les Juifs, partout et spontanément se sont associés avec enthousiasme et abnégation aux mouvements politiques et sociaux... », à ces transformations politiques et sociales dont les Français ont ouvert, par leur grande Révolution, la large avenue à tous les peuples de la terre. Finalement, ces Juifs si férus de modernité en reviennent par une voie détournée à la vieille illusion du messianisme temporel, d'un messianisme sans Messie, dont le but plus ou moins avoué serait de substituer au Dieu transcendant de Moïse et du rabbin Julien Weill le Dieu immanent de Spinoza, indistinct de la nature et de l'humanité. Pitoyable résultat d'un effort stérile pour fournir au socialisme matérialiste la *mystique* qui lui manque... Cette tentative d'échapper au matérialisme en le divinisant ne manque pas d'une certaine beauté idéaliste, d'une réelle grandeur tragique ; mais elle n'a rien de religieux. « Qu'est-ce qu'une religion, écrivait jadis G. Paris à propos de Darmesteter, qui n'admet pas l'intervention de Dieu dans la vie et par conséquent ignore la prière et qui ne promet pas une vie future pour réparer les injustices de celle-ci ? Tant qu'il y aura des âmes qui ne pourront pas se contenter de la science ou plutôt de l'ignorance humaine, qui ne pourront pas se résigner à naître pour mourir et à souffrir sans savoir pourquoi, elles n'appelleront religion que ce qui leur donnera une explication du monde et une promesse de bonheur infini. »[1]

E. D.

1. Cité par F. VERNET, art. *Juifs et Chrétiens*, Dict. d'Apologétique d'Alès, col. 1676. — Sur la reconstruction économique et sociale du peuple d'Israël, voir *Chronique sociale de France*, avril 1927, une note de M. Ch. Boucaud qui résume des articles de Kessel dans la *Revue de Paris* et de Ch. Gide dans la *Revue d'économie politique*.

II. Qu'est-ce que la séparation de l'Eglise et de l'Etat ?

Rien de plus facile, au premier abord, que de définir la Séparation de l'Eglise et de l'Etat. Alors que le régime d'*union* est essentiellement une coopération plus ou moins intime de l'Etat avec l'Eglise, en vue d'assurer les intérêts religieux des citoyens, le régime de *séparation* écarte cette coopération. Et cependant, après avoir exposé les diverses théories sur la notion juridique de la séparation, Mario Falco, actuellement professeur de droit ecclésiastique à l'Université de Milan, concluait en 1913 que « la séparation est un terme conventionnel, désignant un système qu'il n'est possible de distinguer des systèmes voisins que d'une manière approximative, sans que l'on puisse dire où un système commence et où un autre finit »[1].

C'est qu'en effet il n'y a point de séparation, il y a des séparations. « Il est impossible de donner de la séparation une notion compréhensive réduisant à un genre unique toutes les dispositions des différentes législations qui sont caractéristiques de la séparation »[2].

Si l'on veut cependant fixer certains caractères communs à ces législations, suivant la diversité des méthodes employées, on arrive à des conceptions et à des notions différentes.

Pour les uns, la séparation est « le régime dans lequel l'organisation de l'Eglise est réglée par une convention librement conclue entre les membres, tant au point de vue religieux qu'au point de vue légal ; l'association ainsi établie relève du droit privé, mais il importe peu que ce droit soit commun à toutes les associations, qu'il soit spécial aux associations religieuses, ou que l'on emprunte le régime de la fondation »[3].

Selon d'autres, une législation de séparation est « celle qui assure aux associations religieuses et cultuelles le bénéfice du droit commun privé ». L'Etat ignore alors complètement l'Eglise comme association ayant un but religieux ; il ne la connaît que comme association de droit commun au même titre que toutes celles qui ne

1. M. Falco, *Il concetto giuridico di separazione della Chiesa dallo Stato*. Turin, 1913, p. 23-24.

2. A. van Hove, *La Séparation de l'Eglise et de l'Etat*, dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, janvier 1927, p. 55. Nous utiliserons beaucoup cet article écrit à l'occasion du livre récent de Z. Giacometti, cité ci-après.

3. C'est la théorie de K. Notherbuecher, professeur à Munich, *Die Trennung von Staat und Kirche* (Munich, 1908), résumée par A. van Hove, art. cit., p. 56.

poursuivent pas un but lucratif, mais un but charitable, scientifique, philosophique, etc.[1]. Cette théorie exclut toute législation spéciale de faveur, ou d'exception, pour les associations cultuelles[2].

Pour d'autres enfin, ce qui caractérise le régime de séparation, c'est que les associations cultuelles sont régies par le droit privé, et que, juridiquement, aucune influence ne leur est reconnue dans la vie publique. La législation qui les régit pourra présenter, dans ces limites, les caractères plus différents[3].

D'après GIACOMETTI[4], Privatdozent à l'Université de Zurich, la nature de la séparation doit se déterminer par *les buts* que les partisans de la séparation se sont proposés et dans leurs écrits et dans leurs programmes politiques et dans la législation. Les uns (certaines sectes protestantes, les catholiques libéraux) l'ont demandée dans l'intérêt de la religion. « La religion est une chose trop relevée pour être associée à des institutions politiques » ; ou encore « la séparation est le moyen d'assurer à l'Eglise son indépendance ». — D'autres (libéraux belges de 1830, ou partisans de la formule de Cavour : l'Eglise libre dans l'Etat libre) ont voulu la séparation par amour de la liberté, le plus souvent, il est vrai « pour délivrer l'individu et l'Etat du joug de l'Eglise ou pour établir l'égalité entre les cultes par la suppression des privilèges accordés à une Eglise déterminée ». — D'autres enfin (libres-penseurs anticléricaux) l'ont voulue par haine de la religion. — De là trois *espèces* de séparations : celle qui favorise les établissements religieux par des lois spéciales favorables (Etats-Unis de l'Amérique du Nord) ; celle qui soumet l'Eglise au droit privé commun (Brésil, Esthonie,

1. C'est la théorie de J.-B. SAGMULLER, professeur émérite de l'Université de Fribourg-en-Brisgau, dans son *Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts*, t. I, p. 136-140 (4e éd., Fribourg-en-B., 1925). A. VAN HOVE l'a soutenue dans un article sur *La Séparation de l'Eglise et de l'Etat*, paru dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1924, p. 449-457.

2. « Cette doctrine a été soutenue avec une restriction, à première vue très séduisante, par K. NEUNDORFER, *Die Frage der Trennung von Kirche und Staat* (Munich, 1918). D'après lui, la séparation n'exclut pas l'idée d'une législation spéciale, particulière aux associations cultuelles ou à certaines d'entre elles, si elle se borne à tenir compte du caractère particulier que présentent les associations formées en vue du culte et à s'adapter à cette situation, à la condition que cette législation ne contienne aucune disposition favorable ou dommageable à l'institution religieuse, qui ne soit exigée par la nature même d'une association à but religieux. » (A. van Hove, art. cit., p. 56-57.)

3. Voir A.-M. KONIGER, professeur à l'Université de Bonn, *Katholisches Kirchenrecht* (Fribourg-en-B., 1926), p. 76, p. 490 et suiv.

4. *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*, in-8° de XXIV-736 pp., Tubingue, J.C.B. Mohr, 1926. Nous résumons d'après l'article cité de A. VAN HOVE, p. 57-60.

Genève, Irlande) ; celle enfin qui soumet l'Eglise à des lois d'exception (France, Portugal, Mexique, Equateur).

Quel que soit cependant le but poursuivi, dans le régime de séparation : 1. les établissements cultuels n'y relèvent que du droit privé. Il n'est pas essentiel à la séparation que ces établissements soient régis par le droit commun — le droit peut être spécial (de faveur ou d'exception)[1] — mais il est *essentiel* qu'ils ne représentent plus un intérêt public. 2. La Liberté des croyances (liberté de conscience, et liberté du culte dans toutes ses manifestations) est aussi présupposé nécessaire et *partie intégrante* de toute séparation. Bien plus, on doit dire que la séparation est une suite logique de la liberté religieuse[2]. 3. Mais ce qui n'est en aucune manière exigé par la notion de la séparation, bien que souvent les séparations le comportent comme élément *accidentel*, c'est qu'on ne tienne aucun compte de la religion dans la vie publique : le laïcisme qui se traduit par la laïcisation de l'école, la suppression des jours de fête reconnus par un culte, la suppression de la formule religieuse du serment, l'interdiction des Congrégations religieuses ou des mesures gravement restrictives de leur liberté, n'est partie ni essentielle ni intégrante de la Séparation[3]. F. CIMETIER.

III. Ames féminines

Il y a un siècle environ, Stendhal consignait dans son *Journal* cette parole effrayante de cynisme malsain : « J'ai vingt ans et trois mois, il est temps de jouir. » L'auteur de la *Chartreuse de Parme* n'aurait-il pas de trop nombreuses disciples parmi les jeunes filles modernes ? « Nous faisons le tour des plaisirs, dit l'une d'elles qui signe d'un élégant pseudonyme cette déclaration, à prendre évidemment *cum grano salis*, parce que nous jugeons qu'il importe pour notre hygiène morale de ne négliger aucune volupté.

1. Contre M. Giacometti, A. VAN HOVE, dans l'article précité, maintient son opinion qu' « il n'y a de vraie séparation que celle qui soumet au droit *commun* privé les associations religieuses, sans loi de faveur, sans loi d'exception... Nous reconnaissons d'ailleurs volontiers, dit-il, que c'est là une question vivement controversée. » P. 59-60.

2. Ceci peut être admis, à condition d'ajouter que la séparation n'est pas une *conséquence nécessaire* de la liberté religieuse.

3. M. Giacometti résume ainsi ces trois idées. « Dans le système de la séparation, l'Eglise n'est plus organisée d'après le droit public (élément *essentiel*) ; la liberté religieuse dans toutes ses manifestations est reconnue comme un droit (élément *naturel*) ; le plus souvent on ne tient aucun compte de la religion dans la vie publique (élément *accidentel*) ».

Nous sommes d'âpres jouisseuses et cependant déjà blasées à vingt ans. » Admettons que Mlle Maryse Choisy calomnie quelque peu ses contemporaines, une telle mentalité, néanmoins, explique pourquoi, à côté d'un bon nombre de lycéennes dont la foi résiste à toutes les influences contraires, à côté même de quelques-unes que la grâce saisit à un brusque détour de leur jeunesse généreuse — il en est trop qui, de quinze à vingt ans, laissent s'effriter leur idéal de vie disciplinée et, chose plus grave, abandonnent leur foi chrétienne. Education religieuse superficielle, milieu trop perméable au laïcisme déprimant, imprudence des fréquentations, lectures audacieuses (Gide et Proust), fléchissement général de la moralité, tout cela contribue à précipiter la déchéance de bien des jeunes filles, ou des jeunes femmes modernes, et non pas seulement parmi les lycéennes ou anciennes lycéennes. Ne faudrait-il pas en accuser également certaines conceptions imprudemment lancées par quelques théoriciennes du féminisme ?

Si la revendication des droits civiques de la femme est en elle-même fort raisonnable, on n'en saurait dire autant de l'*émancipation* féminine, telle qu'elle semble être conçue par quelques dirigeantes du mouvement féministe... Il suffit de lire l'une ou l'autre réponse à la récente enquête des *Cahiers contemporains*[1] pour se convaincre qu'il y a là matière à d'indispensables distinctions : il ne faudrait pas que le féminisme aboutît à la ruine de la famille et qu'il impliquât l'élaboration de je ne sais quelle morale nouvelle plus ou moins conforme à l'idéologie socialiste. C'est pourtant le rêve avoué de plusieurs des éminentes suffragettes qui ont répondu à l'enquête. Ainsi, Mme Cobbett-Ashby, présidente de l'Association Internationale des femmes, se déclare disposée à une évolution « de la petite communauté familiale au profit d'unités sociales plus étendues ». Madame la présidente n'avoue pas un moindre libéralisme à l'égard de la morale proprement dite : « Pour ce qui est des idées morales, écrit-elle, il semble qu'on doive en revenir aussi à un changement général. » Dans quel sens ? Voilà ce qu'il importerait de savoir. Serait-ce pour masquer la « démission de la morale» ? comme raillait naguère Emile Faguet ?

Mme Hélène Burniaux, déléguée à la Société des Nations, ne se charge pas de dissiper nos appréhensions. Elle aussi se prononce nettement en faveur d'un assouplissement de la morale. Ah ! avec

1. *La femme émancipée*, Cahiers Contemporains.

quelle facilité elle répudie l'éducation reçue par la femme d'autrefois, cette éducation qui, dit-elle, « faisait concevoir la morale comme une série de dogmes auxquels il fallait croire aveuglément, auxquels il fallait se soumettre sous peine d'encourir la damnation éternelle ». La femme émancipée ne veut plus de cette morale-là, elle ne veut plus « de la vie morale régulière, assez terne », « toute en ligne droite », qui en résultait. Elle rêve « d'une morale largement humaine dégagée de toute l'armature conventionnelle, de la morale dogmatique, de la morale-croyance ».

Faut-il prendre au tragique de pareilles déclarations ? Non, assurément. Nous sommes là en présence d'une idéologie trop creuse et trop vague pour séduire les âmes saines et éclairées. Néanmoins, on est en droit de se demander si cette idéologie n'est pas pour quelque chose dans les défaillances de beaucoup de jeunes filles modernes...

Rassurons-nous cependant : la droiture, le sens de l'indispensable discipline trouvent encore des défenseurs, parmi les femmes les plus qualifiées pour parler au nom de leurs contemporaines. C'est le cas de Gina Lombroso qui juge sans partialité l'émancipation féminine. Elle laisse entendre que les émancipées tournent le dos au vrai bonheur. « La femme moderne a incontestablement augmenté ses possibilités de luxe, de plaisirs et de jouissances, écrit-elle, et diminué la somme de ses angoisses et de ses sacrifices. » Mauvais calcul, elle est certainement plus malheureuse qu'autrefois, « étant donné qu'en elle s'est accrue la somme des joies superficielles qui ne la conduiront pas au bonheur et qu'elle a renoncé aux angoisses et aux sacrifices qui l'y acheminaient ». Gina Lombroso remarque que les jouissances de la vie moderne sont individualistes et de la sorte en contradiction avec le caractère féminin essentiellement altruiste. « La femme a le droit aujourd'hui de faire ce qu'il lui plaît, de jouir de la gloire, de la science, de l'art, et de l'indépendance. Mais toutes ces choses ne correspondent pas du tout à ses aspirations intimes. » En réalité, la femme moderne soi-disant émancipée est une vaincue, elle a perdu son prestige en se masculinisant. « La femme s'enorgueillit aujourd'hui de la liberté qu'elle peut prendre de couper ses cheveux, de s'habiller et de fumer comme un homme. N'a-t-elle pas démontré par là qu'elle vient de subir une défaite ? Ce n'est jamais le vainqueur qui copie le vaincu, mais l'inverse se produit toujours. » Même son de cloche chez Mme Tinayre : « La vérité, lui semble-t-il, c'est que les fem-

mes n'ont pas du tout le goût de l'émancipation, qui entraîne beaucoup de fatigues, de responsabilités et d'ennui avec une incertitude de l'avenir fort contraire à la nature féminine. » Si beaucoup passent pour des émancipées, elles n'en sont pas autrement fières. Elles n'ont pas pu se créer de foyer et il leur a bien fallu se débrouiller. D'autres qui ont un foyer se sont vues contraintes à prendre un métier, à travailler comme des salariées pour assurer la vie du ménage. Et c'est alors le travail féminin qui est « une véritable calamité sociale ». Bref, Mme Tinayre ne croit pas que l'émancipation économique des femmes soit le chemin du bonheur, quoi qu'on puisse en penser dans la Russie Rouge. Elle préfère, pour les moyennes, les « espaces defrichés », les « jalons posés par l'expérience des âges », les « amorces de routes qui simplifient la tâche et diminuent les dangers ».

Citons enfin l'opinion de Mme Galzy, romancière connue. « Emancipées [les femmes qui travaillent] ? Oui, mais à quel prix, avec quel effort et pour quel salaire ? Emancipées qui vivent dans des conditions si dures qu'on peut se demander si l'antique servage ne valait pas mieux. » Mme Galzy croit qu'on calomnie le passé et elle rappelle fort à propos l'exemple de sainte Thérèse qui grandit « dans une petite ville de Castille en plein XVI^e^ siècle et dans le milieu familial le plus fermé ». Elle ne pense pas « que le droit d'obtenir un baccalauréat et de passer des examens et même des concours en Sorbonne puisse être envisagé comme un élargissement du bonheur ». Et pour conclure, Mme Galzy prophétise : « A mesure qu'elles feront davantage l'expérience de leur liberté... les femmes sentiront davantage le joug de leur liberté... elles aspireront à secouer leurs nouvelles chaînes, à retrouver les anciennes protections des servitudes et leurs loisirs bienheureux. » Ces remarques sont d'une femme avisée : ajoutons cependant qu'on se flatterait vainement de détourner les jeunes filles des nuées du féminisme intégral en leur proposant simplement pour idéal le retour des « loisirs bienheureux ». Qu'on ne craigne pas au contraire, en restaurant chez elles le sens de la famille et des disciplines morales, d'éveiller dans leurs âmes le goût du dévouement, du dévouement familial d'abord, mais aussi l'intelligence des grandes tâches sociales, plus nécessaires que jamais....

P. S. — Sur la *Société actuelle et la Femme*, nos lecteurs et lectrices trouveront un utile article dans *la Chronique Sociale de France*

(avril 1927), p. 257 et suiv. L'auteur combat justement le *féminisme doctrinal et radical*, très proche du socialisme et du laïcisme. Comme le socialisme, ce féminisme est hostile au mariage et favorable à la limitation volontaire des naissances. On lit dans *la Française*, journal du Conseil National des femmes, cette phrase inquiétante : « La limitation volontaire des naissances est à la base de l'émancipation de la femme »[1]. E. D.

IV. Le livre des Proverbes et la « sagesse » d'Amen-em-opé

Les découvertes modernes ont mis à jour divers recueils de sentences morales à l'usage des anciens Egyptiens. L'un de ces écrits publiés en 1923 est l'œuvre d'Amen-em-opé. Le manuscrit est de la XX^e^ ou de la XXI^e^ dynastie. D'après Erman, l'auteur n'est pas antérieur au premier millénaire avant Jésus-Christ ; mais Budge le fait vivre dans la première moitié de la XVIII^e^ dynastie.

L'ouvrage est rédigé en vers semblables à ceux des livres gnomiques de l'Ancien Testament. La base de sa métrique est le parallélisme des membres et l'on y retrouverait sans beaucoup de peine la plupart des variétés reconnues dans la Bible.

Le P. Mallon a traduit en latin le texte original et a établi un parallèle entre l'œuvre d'Amen-em-opé et les chapitres XXII et XXIII de notre livre des Proverbes. « L'ordre est différent mais la plupart des sentences sont identiques[2]. Les relations sont même si plus saisissants :

PROVERBES, XXII, 17. Prête l'oreille, écoute les paroles des sages, applique ton cœur à « les » comprendre.	AMEN-EM-OPÉ, I, 1. Prête l'oreille, écoute mes paroles, applique ton cœur à les comprendre.
18. Car c'est agréable si tu les gardes au dedans de toi, afin qu'elles soient « comme un piquet » à tes lèvres.	2. Il est bon de les placer en ton cœur ; malheur à qui les transgresse !
	3. Laisse les reposer en tes entrailles, afin qu'elles soient comme une clé à ton cœur ; 4. Et, s'il survient une tempête de paroles, comme un piquet à ta langue.
22. Ne dépouille pas le pauvre, parce qu'il est pauvre, et n'opprime pas le malheureux à ta porte.	II, 1. Garde-toi de dépouiller le pauvre et d'opprimer le faible.
24. Ne lie pas société avec l'homme colère, et ne va pas avec l'homme violent.	IX, I. Ne lie pas société avec l'homme « enflammé », et n'approche pas de lui pour lui parler.

1. Nous rappelons que la prochaine *Semaine Sociale* aura pour objet *Le problème féminin.*

2. Voici quelques exemples parmi les

étroites que le texte égyptien éclaire singulièrement l'hébreu et fournit, semble-t-il, l'explication de plusieurs mots et expressions restés jusqu'ici énigmatiques... La correspondance des idées et des expressions est trop grande pour être regardée comme accidentelle et fortuite. Une certaine dépendance pourrait être difficilement niée... »

Le P. Mallon, comme tous ceux qui ont écrit avant lui, admet la dépendance de notre livre des Proverbes par rapport à l'œuvre d'Amen-em-opé. « Il ne s'agit pas ici d'un vulgaire plagiat ni d'une traduction servile, mais bien plutôt d'une adaptation. Le document égyptien a été remanié et refondu au point qu'il en est résulté dans les Proverbes un texte nouveau, un texte animé surtout d'un esprit nouveau qui est la crainte de Jahwé et la confiance en lui... On a le droit, certes, de réserver son jugement, mais on ne peut hésiter à reconnaître que cette conclusion jouit d'une sérieuse probabilité. Est-il besoin de faire remarquer qu'elle ne se heurte à aucun principe théologique ?... Il n'y a donc rien de subversif à supposer qu'une petite section des Proverbes ne provient pas de Salomon et qu'elle a été ajoutée par un rédacteur postérieur, alors surtout que le prologue lui-même semble indiquer un changement d'auteur et que la majeure partie reste l'œuvre du grand roi d'Israël, ce qui justifie amplement le titre du livre. »

Cette dépendance pose « un problème plus général et plus complexe, celui de la pénétration possible en Israël de certaines idées morales et religieuses de l'Egypte ancienne. La « sagesse » d'Amen-em-opé en fournirait un premier exemple. Mais la manière même dont elle est utilisée nous apprend que si les Hébreux ne dédaignaient pas d'emprunter à leurs voisins quelques-unes de leurs conceptions, ils leur infusaient une noblesse et une dignité qui est leur gloire exclusive ». (*Biblica*, revue dirigée par l'*Institut biblique Pontifical*. fasc. 1, janvier-mars 1927.)

V. Maeterlinck et la « Vie des Termites »

(Réponse au Directeur d'une Bibliothèque plus spécialement réservée aux élèves des Ecoles primaires supérieures et de Lycées.)

Nous nous trouvons ici en présence d'un auteur mis à l'Index. Et nous regrettons que les critiques des journaux catholiques n'aient ni rappelé cette condamnation ni fait état du jugement de l'Eglise.

La condamnation de l' « Index » : « opera omnia » visant Maeterlinck date, il est vrai, de plusieurs années et ne s'applique pas directement à « La Vie des Termites », ouvrage paru bien après.

Mais ne l'oublions pas, la condamnation globale « opera omnia » nous oblige en conscience à regarder au moins comme *suspects*, jusqu'à preuve du contraire, tous les ouvrages à paraître de l'auteur condamné. (Voir Noldin, Vermeersch, Boudinhon.)

Cette réserve « de principe », appliquée à « la Vie des Termites » suffit-elle ? Non.

Le livre n'est pas seulement « suspect », il est franchement mauvais. Maeterlinck ne prend plaisir à nous faire pénétrer dans la vie cachée des Termites que pour aborder le problème religieux et chercher matière à nouvelle profession d'agnosticisme au moins aussi catégorique que dans les ouvrages antérieurs visés par le Saint Office dans la condamnation « opera omnia » de 1914.

Le livre comprend en effet deux parties :

1° Une description de « La Vie des Termites » à laquelle il n'y a rien à reprendre : la documentation en est riche, les précisions rigoureuses, les détails pris sur le vif, le style poétique, dru, condensé, la lecture passionnante.

2° Malheureusement la deuxième partie de l'ouvrage n'est qu'un exposé philosophique amer et tendancieux, où se trouvent ébranlées toutes les bases de la foi.

La vie humaine y est mise en parallèle avec la vie des Termites. Le misérable insecte y est élevé au niveau de l'homme ou pour mieux dire la nature et la condition de l'homme — de tous les hommes et non seulement de celui qui vit sous l'empire bolchevique — y est rabaissée à la nature et à l'état pitoyable de l'animal sans lumière et sans espoir qu'est le Termite emprisonné dans la nuit et l'esclavage.

Toute la série des problèmes qui se rattachent à notre destinée et angoissent l'humanité s'incarne dans le Termite.

Quel est le maître inconnu qui commande à la Termitière et à... l'humanité ?

Pourquoi les Termites et... le bolchevick mènent-ils cette vie d'usine, de caserne et de bagne ?

La Termitière est-elle un « corps » qui veut autant que le nôtre, persévérer dans son être ?

Est-ce que le sacrifice, sans aucune lueur d'espérance, serait le seul idéal vers lequel marchent en même temps, poussés ensemble par une fatalité aveugle — les Termites et nous qui sommes — de plusieurs millions d'années leurs cadets sur cette terre ?

Où est la liberté ? Où est la justification de la morale ? Où est la raison et le but de la douleur ? Où est l'Immortalité ? Où est l'Eternité ? Où est Dieu ? et quel rôle joue-t-Il à travers tous ces drames ?

Mystères sur mystères. Nous ne savons rien de rien : « L'In- « telligence est la faculté à l'aide de laquelle nous comprenons « finalement que tout est incompréhensible. » « Toutes les ré- ponses se valent. »

La conclusion logique de cette doctrine de désespérance est que tout aboutit au néant et qu'il n'y a rien à espérer de l'humanité.

« Il est vrai, ajoute Maeterlinck, que pratiquement pour nous, « le néant c'est la perte de notre identité, des petits souvenirs de « notre moi, c'est-à-dire l'inconscience. Mais ce n'est là, en somme, « qu'un point de vue de clocher qu'il faut outrepasser. »

« Point de vue de clocher. » Retenons la formule. L'ouvrage peut paraître inoffensif aux croyants instruits et éclairés. Il est terriblement perfide et cache un poison violent pour toute la jeunesse qui fréquente nos écoles laïques primaires supérieures — et pour tous ceux qui subissent le contre-coup de l'offensive antichrétienne déchaînée dans l'enseignement officiel.

Le livre de Maeterlinck en effet va droit à l'appui des thèses soutenues dans le Manuel de Sociologie de Gleyze, dans les Entretiens de Morale Républicaine des Frères Franchet, dans les conférences données par ordre de M. Lapie aux Directeurs et Directrices d'Ecole Normale.

Nous n'avons pas le droit de nous prêter à la réclame qui lui est faite. Et l'analyse de son contenu nous incline à penser qu'il tombe sous les Décrets Généraux de l'Index (§ 2 et 3 du canon 1399).

E. Charles.

Petite Correspondance

Les Ordinaires et la Dispense de l'Abstinence

Q. — *Comment faut-il, au canon* 1245, § 2, *interpréter la clause* ex causâ peculiari magni populi concursus. *Quand y aura-t-il rassemblement de peuple ? Dans une paroisse qui compte* 200 *personnes, un afflux de* 100 *autres constitue-t-il un grand rassemblement ? Y aura-t-il grand rassemblement si une population, sans recevoir d'étrangers, se réunit pour une fête, v. g. la fête patronale ?*

R. — Le canon 1245, § 2 permet aux Ordinaires de dispenser soit tout le diocèse, soit une localité, du jeûne ou de l'abstinence, ou des deux à la fois lorsqu'une raison particulière (la santé publique, ou *un grand concours de peuple*) le demande. C'est cette dernière expression (un grand concours de peuple) que l'on demande d'interpréter.

Ces expressions sont empruntées à un décret du S. Office du 5 déc. 1894. (*Codicis canonici fontes*, t. IV, p. 485, n. 1172). Par ce décret, pouvoir était donné aux Ordinaires des lieux d'anticiper le jeûne et l'abstinence (et même, d'en dispenser, pour de très graves raisons) non seulement les jours de fêtes patronales, de précepte, mais tous les jours de fêtes solennellement célébrés « *magno populorum concursu* », et même les jours de marchés extraordinaires tenus « *magno item populorum concursu* ».

Le 18 mars 1896, le S. Office eut à interpréter lui-même son décret (ib., p. 487, n. 1176). Il déclara que l'indult pouvait être utilisé non seulement pour les fêtes de précepte (fêtes chômées comportant l'obligation d'assister à la messe et de s'abstenir des œuvres serviles), mais pour toutes les autres fêtes ou solennités religieuses (centenaires, pélerinages, etc.) auxquelles prendrait part un grand concours de peuple « modo adsit magnus populorum concursus ». Mais comment comprendre ce *grand concours de peuple* lui demandait-on ? « *An populorum extraneorum, vel etiam ejusdem civitatis aut loci?* » Et, après avoir obtenu, pour ce point, une approbation spéciale du Saint-Père (*facto verbo cum Sanctissimo*), il répondit : « *Attentis omnibus, intelligi potest etiam de concursu civitatis aut loci* ». (ad 3)[1]. Cete interprétation donnée en 1896 de ces expressions,

1. La réponse ad 4um déclarait aussi que l'on pouvait ranger parmi les raisons très graves permettant non seulement d'anticiper, mais de dispenser, la grande probalité que l'abstinence anticipée ne serait pas observée. Le Code n'exige plus qu'une *causa peculiaris*, et ne parle plus que de la dispense (et non de l'anticipation) de la loi.

s'applique certainement au canon 1245 § 2, puisque la source de ce canon est certainement le décret de 1894, indiqué en référence par le Code. Le Canon 6 déclare en effet : « Canones qui... cum veteri jure congruunt,... ex jure antiquo aestimandi sunt ».

S'il en était besoin, nous alléguerions encore le motu proprio du 2 juillet 1911 qui, en abolissant — comme fêtes de préceptes — les fêtes patronales, a accordé en ces jours la dispense du jeûne et de l'abstinence « si tamen solemniter et *cum magno populi concursu* ea celebrari contingat » (ib., t. III, p. 799, n. 693). Le Code ne cite pas, comme référence, ce document ; mais il allègue une lettre de la Congrégation du Concile du 3 mai 1912 (*A. A. S.*, t. IV, p. 340) donnant à tous les Ordinaires un *large pouvoir* (ampla facultas) de dispenser du jeûne et de l'abstinence toutes les fois qu'une fête, même non chômée, est dévotement célébrée « *cum debitâ populi frequentiâ* ». Nous retrouvons encore ici ce grand concours de peuple, et en 1912 comme en 1896, c'est une expression que nous devons interpréter largement.

De ces textes nous pouvons conclure qu'il y aura grand rassemblement au sens des anciens textes, et au sens du canon 1245, § 2, toutes les fois que la population d'une ville ou d'une localité se réunira pour une circonstance extraordinaire (ex causâ *peculiari*) même sans recevoir d'étrangers, et que l'évêque pourra accorder dispense du jeûne et de l'abstinence.

F. Cimetier.

II. — Les Adventistes

Q. — *On demande des renseignements sur les Adventistes.*

R. — On désigne sous le nom d'adventistes, du mot anglais *advent* qui veut dire avènement, un groupe de sectes américaines qui croient au prochain avènement du Fils de Dieu, suivi du règne de mille ans. Leur fondateur fut un certain Guillaume Miller (1781-1849), d'où le nom de milléristes sous lequel ils sont aussi connus. Dans un article qu'il leur a consacré (*Dict. Théol.*, t. I, col. 512 à 514) M. Tanquerey étudie six sectes adventistes : les Adventistes évangéliques, les Chrétiens de l'avènement, les Adventistes du septième jour, l'Eglise de Dieu, l'Union de la vie et de l'avènement, et les Eglises de Dieu dans le Christ Jésus. Les *Adventistes du septième jour* sont les plus nombreux. « Des statistiques dressées par eux-mêmes, donc sujettes à révision, accusent, pour l'année 1914, des chiffres assez ambitieux. La conférence générale, divisée en sections continentales, compterait 128 conférences locales et 106 champs missionnaires. Les membres seraient au nombre de 125.800, dont un peu plus de moitié pour l'Amérique du Nord et un quart pour l'Europe. Il y aurait 5.300 prédicateurs et colporteurs, 15 millions de francs auraient été dépensés pour la diffusion du « Message ». L'Association possédait 1.449 édifices du culte ». (L. Roure, *Les Adventistes du septième jour*, article paru dans les *Etudes* du 5 août 1923, p. 318-329). Depuis 1876, la secte est établie en France. Elle prétend avoir un siège dans nos principales villes. « A Paris, dit le P. Roure (p. 319), ils se réunissent pour les exhortations et le Service dans une salle banale de conférences. Celle-ci

peut contenir 150 personnes. ». Les Adventistes français (comme leurs confrères d'Amerique) attendent fidèlement le second avènement du Seigneur, qu'ils persistent à croire imminent, malgré les démentis opposés par les faits aux prophéties de leurs fondateurs. (Voir L. Roure, art. cit., p. 319-327). Ils gardent aussi le repos du sabbat, car, disent-ils « le jour du repos au septième jour a été planté par le Père céleste. Nous n'avons pas le droit de le déplacer ». Autres points à signaler : « le baptême est administré aux adultes seulement et par immersion... Dans les villes où il n'existe pas d'église adventiste, on se rend pour le baptême à l'église baptiste, ou tout simplement à la rivière prochaine. Les robes de lin sont confectionnées par les Sœurs aux jours de travail en commun. La célébration de la Cène est précédée du lavage des pieds » (L. Roure, art. cit., p. 327-329). M. Bricout a résumé l'article du P. Roure dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. I, c. 91-92.

Le Manuel classique des adventistes français est l'ouvrage de W. A. Spicer, *Notre époque et la destinée du monde*, édité par la librairie « Les Signes des Temps » à Melun près Paris (*sic*).

F. Cimetier.

III. — Le cinéma dans les églises

Q. — *L'interdiction générale dans les églises de toute séance de projections et de cinématographe n'a-t-elle pas été rapportée?*

R. — Il ne semble pas. Cette défense est émanée de la S.C. Consistoriale en un décret du 10 décembre 1912. Elle est générale et absolue. « *...quaslibet projectiones et cinematographicas repraesentationes prohibendas omnino esse in Ecclesiis* ».

Le Code de droit canonique n'a pas abrogé cette décision car elle se trouve contenue au moins implicitement dans ce texte du canon 1178 : « *...ut in Ecclesiis... arceantur negotiationes... et generatim quidquid a sanctitate loci absonum sit.* » On ne peut donc l'assimiler aux lois disciplinaires qui n'étant contenues ni explicitement ni implicitement dans le Code doivent être considérées comme abolies. (canon 6, 6°).

Il est vrai qu'un indult a été accordé au moins à un évêque de France, en novembre 1925, permettant de pareilles séances, mais « pour un an seulement, à titre d'expérience, dans les églises qui ne sont pas paroissiales, où les saints offices ne se font pas régulièrement et après avoir couvert les autels ».

Mais la loi existe toujours, puisqu'on en accorde dispense, et les restrictions dont cette dispense est accompagnée montrent bien que cette loi n'est pas proche de disparaître.

Références :

Acta Apostolicae Sedis, tome IV, page 724.

Ami du Clergé, 1913, page 71.

Nouvelles Religieuses, 1926, page 61.

Cf. aussi l'article *Projections* par F. Cimetier dans le Dictionnaire pratique des sciences religieuses.

P. D.

IV. — Le Zohar

Q. — *On demande des renseignements sur le* Zohar.

R. — Qu'est-ce que le *Zohar* récemment réédité chez Rieder dans la collection « Judaïsme »? Le Zohar est un livre dont l'auteur supposé serait un rabbin du IIe siècle, Simon ben Lohai. Mais son authenticité ets fort contestée et il paraît acquis qu'il a été composé au moyen âge et vraisemblablement en Espagne. Le mot *Zohar* signifie *splendeur* et c'est une allusion à un passage du prophète Daniel, XII, 3. « Les sages resplendiront comme la splendeur de firmament. » Le *Zohar* est l'ouvrage le plus important à consulter par quiquonque veut se faire une idée de la *Kaballe* juive. La Kaballe elle-même est une sorte d'interprétation ésotérique des doctrines juives. Certains auteurs catholiques ont pu être tentés de recourir à la Kabbale telle qu'on la trouve dans le *Zohar* pour précipiter la conversion des Juifs : Pic de la Mirandole n'y a-t-il pas reconnu des indices du dogme de la Trinité? Un fait, le fond du *Zohar*, c'est un panthéisme émanatiste, avec çà et là, un relent malsain d'érotisme... C'est dire que la Kabbale juive pourrait difficilement passer pour une préparation même éloignée au christianisme. Cf. Jouon, art. *Kabbale* dans le *Dictionnaire Apologétique* et R. P. A., III, 437.

V. — L'Histoire au Musée de Cluny avec M. Haraucourt

Q. — *Le livre de M. Haraucourt,* L'Histoire de la France expliquée au Musée de Cluny (*Paris, Larousse*) *a-t-il quelque valeur historique ?*

R. — M. Haraucourt était un poète de talent fourvoyé dans l'érudition... Directeur du Musée de Cluny, il s'est cru obligé de rédiger un *guide* à l'usage des visiteurs de cet établissement. Au lieu de se borner à décrire exactement et sommairement les objets exposés dans les différentes salles, il a cru préférable de brosser une vaste synthèse de l'histoire. Malheureusement, il avait une connaissance insuffisante de l'histoire ecclésiastique et une fâcheuse tendance à accueillir les légendes désormais périmées... notamment celle de l'An Mille (p. 26)... « A l'an mille, le monde devait finir : une fausse interprétation de l'Apocalypse avait accrédité ce pronostic... La chrétienté ose désormais élever des temples durables qu'elle n'eût pas construits quand tout allait périr... », etc., etc. [Ce passage est du plus haut comique.] « La piété du moyen âge présente des caractères très particuliers. Cet âge croît fermement, il observe tous les rites avec ponctualité ; mais la morale de l'Evangile est en somme fort peu appliquée dans les mœurs. Quant au dogme, il demeure l'apanage exclusif des théologiens ; la foule ne demande pas plus à pénétrer les mystères de la religion que les directeurs de consciences ne cherchent à les lui expliquer » (p. 63). Sans fausse honte, M. Haraucourt réédite une fable qui semble lui être particulièrement chère : « Le Concile de 1210, dit-il, a déclaré hérétique tout clerc qui possèdera une traduction française du Pater et du Credo ». Déjà en 1911,

à une conférence de l'Université des Annales, M. Haraucourt avait risqué cette assertion (Cf. R. P. A. t. XII, p. 159) qui repose sur une fausse interprétation d'un texte conciliaire : en réalité, le Concile de 1210 (tenu à Paris), n'a recherché les traductions françaises du Credo et du Pater que parce que les hérétiques amauriciens y avaient glissé leurs erreurs... Passons, avec M. H. il ne faut pas y regarder de si près... A la même page 63, relevons pourtant cette affirmation tranchante « Notre-Dame est la véritable divinité du moyen âge... » Il est vrai qu'un peu plus loin, on nous dit (p. 65) que le moyen âge « croit au diable autant qu'à Dieu ». Pour finir, cette perle dédiée aux historiens de l'Eglise primitive (p. 118.) :

« Au v^e^ siècle... le dogme même est en péril. L'hérésie des Nestoriens vient de se dresser : ils prétendent voir dans le Christ deux natures distinctes, l'une divine et l'autre humaine ». Nature, personne, dogme catholique, hérésie nestorienne, pour M. Haraucourt, c'est tout un...

Enfin, voici ce que pensait l'ex-directeur du Musée de Cluny de la Sainte-Cène (p. 125).

La Cène

« Au cours du dernier repas qu'il prenait avec ses douze disciples, « avant d'aller au supplice, le Christ leur annonça sa fin prochaine. La « croyance populaire d'après laquelle un des convives, quand ils sont « treize à table, doit mourir dans l'année est certainement un souvenir « de ce repas et de cette prophétie. » Après cela, il faut s'arrêter ! La cause est jugée.

E. D.

Revue des Revues

L'Ami du Clergé. — 24 février 1927. Peut-on administrer les derniers sacrements aux chrétiens auprès desquels le prêtre est arrivé « trop tard »? On trouvera dans ce numéro l'exposé des diverses opinions. L'auteur résume ainsi ses observations sur le côté scientifique de la question : « Si, dans les cas de mort causée par une maladie, il y a, tout au moins pendant une durée fort restreinte, probabilité réduite, mais enfin probabilté quand même de mort relative, dans le cas des morts subites et accidentelles, la mort relative et progressive existe presque à coup sûr. Affirmer que le sujet ainsi présenté au prêtre en vue des sacrements est absolument et dans tous les cas incapable de les recevoir validement et fructueusement, c'est, à notre sens, s'insurger contre l'évidence même des faits. » Que faire dans la pratique? « Si nous devions, à notre tour, proposer une formule, nous nous arrêterions volontiers à celle-ci : Appelé près d'une personne qui vient de rendre le dernier soupir, le prêtre ne doit pas hésiter à lui conférer, sous condition, l'absolution sacramentelle et l'Extrême-Onction. Si la mort a été causée par une maladie, il les peut encore conférer une demi-heure environ après le dernier soupir. Mais si la mort a été subite ou accidentelle, le prêtre pourra raisonnablement se demander si la vie n'est pas encore latente, tant que la décomposition du corps ne se manifeste pas; et il agira en conséquence. »

3 mars. — *L'Esprit-Saint est-il le principe de notre filiation divine?* L'union personnelle avec les âmes justes ou, si vous aimez mieux, la demeure permanente de Dieu dans le cœur de ses enfants adoptifs n'est la propriété d'aucune personne en particulier, ni quant au fait, ni quant au mode. Lorsque le Christ a dit : Nous viendrons mon Père et moi..., l'Esprit entre avec eux pour habiter *de la même manière et non pas d'une autre...* Rien de propre au Saint-Esprit, si ce n'est l'affinité spéciale fondée sur ses propriétés personnelles.

La Vie Spirituelle. — Février 1927. D. Joret. *Les fruits de la sainte Eucharistie.* — R. Garrigou-Lagrange, *Les effets de la purification passive des sens.* — A. Cabassut, *Contemplation et humilité.* — P. Adam, *Saint Pierre Canisius.* — J.-M. Lambert, *Le bienheureux Julien Eymard.* R. Garrigou-Lagrange, *Les épreuves qui accompagnent ordinairement la nuit des sens.* — Dom Maréchaux, *La nécessité de la grâce d'après*

saint Augustin. — E. HUGON, *La piété dans saint Thomas d'Aquin.* — M. LEKEUX, *Esquisse d'un portrait de saint François d'Assise.*

Revue des Jeunes. — 10 février 1927. M. S. GILLET (*Les victoires de l'obéissance*) montre aux jeunes gens d'*Action française* les raisons qu'il estime les plus propres à leur faire partager sa conviction et à les décider à obéir purement et simplement au Souverain Pontife. « En donnant à leurs chefs politiques l'exemple, à la fois personnel et collectif, d'une soumission surnaturelle au Chef de l'Eglise, ils les obligeront à tenir compte davantage désormais, dans l'exposé et la défense de leurs idées patriotiques, comme dans l'application de leur méthode, des susceptibilités de la conscience catholique. » A. D. SERTILLANGES, *Du bonheur des familles nombreuses.* « Dans le mariage, dans la famille, dans tous vos établissements, acceptez les lois et vous aurez les avantages. Tricher, c'est vous duper vous-mêmes. L'ordre entier de la nature est à votre usage et n'est fait que pour votre bonheur, mais c'est à la condition que vous aussi vous soyez dans l'ordre et, comme disait Jeanne d'Arc, Dieu premier servi. »

25 février. — Ce que A.-D. NOBLE a écrit sur *Lacordaire et la condamnation de l'Avenir* fait penser aux douloureux événements que nous vivons depuis plusieurs mois Il y a déjà près de cent ans, Lamennais disait comme les révoltés de l'Action française qu'il se soumettait sans réserve pour tout ce qui regarde la doctrine, mais qu'il entendait demeurer, à l'égard de la puissance spirituelle, entièrement libre de ses opinions, de ses paroles et de ses actes *dans l'ordre temporel.* « Car le Pape se trompe, il confond les deux puissances temporelle et spirituelle, il se met en opposition avec une tradition constamment proclamée par l'Eglise. » Et Lamennais se figurait que sa condamnation allait soulever contre Rome l'humanité entière. « Point de lâche abattement, s'écrie-t-il, il s'agit de souffrir, voilà tout; il s'agit de passer à travers la Passion et de comparaître devant Pilate, Hérode et Caïphe... » Hélas! non, fait remarquer le P. Noble. Il s'agirait simplement de comprendre qu'il ne lui appartient pas de gouverner l'Eglise.

10-25 mars. — Ce numéro important est consacré tout entier aux *enseignements de Pie XI.* — G. THÉRY, *Pie XI historien.* — M. S. GILLET, *Pie XI et la question sociale.* — P. DEFFONTAINES, *Pie XI et l'orientation scientifique des missions.* — Jean BRUNHES, *La signification intellectuelle des missions.* — R. GARRIC, *Pie XI et la paix.* — A. D. SERTILLANGES, *Pie XI et l'enseignement de la doctrine.* Encyclique « *Studiorum ducem* ». — J. MARITAIN, *Pie XI et le Christ-Roi.* — H. MASSIS, *Conclusion : l'Eglise et l'avenir de la civilisation.*

Les Dossiers de l'Action populaire. — 10 février 1927. *A propos du suffrage féminin :* les catholiques et le vote des femmes. De l'attitude des catholiques français en face des grands mouvements d'opinion. — *La liberté d'enseignement existe-t-elle en France?* « Nous n'avons en France, dans aucun ordre d'enseignement, une complète et franche liberté. Nous

ne l'aurons, au surplus, que lorsque nous aurons remplacé dans les esprits, le dogme du laïcisme haineux et sectaire, d'essence antireligieuse, au nom duquel l'Etat impose son anti-credo, par de grandes idées de tolérance et de respect, de liberté et d'égalité, comportant non plus la neutralité de l'école — l'école, ni l'instituteur, ni l'enseignement ne doivent être neutres — mais la neutralité impartiale et bienveillante de l'Etat. »

Revue des sciences religieuses publiée sous la direction des professeurs de la Faculté de théologie catholique (Strasbourg). — Janvier 1927. Victor MARTIN, *L'adoption du gallicanisme politique par le Clergé de France* (suite). — Pierre GUILLOUX, *L'Amour de Dieu selon saint Bernard* (suite). — L. DENNEFELD reprend, à la suite de plusieurs auteurs catholiques, la difficile question du *signe dans la prophétie d'Emmanuel*, et ne partage la manière de voir des catholiques qui ont écrit depuis 30 ans sur ce sujet. « Le signe n'est autre chose que la naissance virginale d'Emmanuel. Ce qui le prouve, c'est le fait qu'elle est proclamée d'une façon si solennelle par la particule *hinne* (*ecce*) immédiatement après l'affirmation que Jahvé veut donner un signe. Toutes les objections qu'on fait à cette exégèse peuvent être résolues et la plus sérieuse d'entre elles s'évanouit dès qu'on reconnaît, au sens réel du mot, le défaut de perspective chez les prophètes. Sur ce caractère des prédictions de l'Ancien Testament l'accord se réalise de plus en plus et ce fait mérite d'être retenu comme un progrès. Combiné avec l'exégèse reçue, il donne la meilleure explication du signe annoncé par Isaïe dans la prophétie d'Emmanuel. »

Etudes. — 5 mars 1927. Emmanuel du JEU, *Sainte Jeanne de Chantal et ses enfants. Marie, Aimée et Charlotte. La coquette « Françon ». Le « délicieux » Celse-Bénigne.* Extrait d'un ouvrage à paraître prochainement : *Mme de Chantal*, chez l'éditeur Perrin. — René BROUILLARD, *Causerie de morale sociale. Le secret des lettres.*

5 avril. — Léon WIEGER, *La Chine actuelle.* Plan moyen, réel ; la politique intérieure. Acteurs, les partis politiques chinois. II. Plan superficiel, apparent ; le militarisme. Acteurs, les panaches. III. Le plan souterrain, les grands courants. — Jean SOULAIROL trace à grands traits un portrait de *sainte Thérèse d'Avila.* — Yves DE LA BRIÈRE commente rapidement la déclaration des évêques relative à l'*Action Française* et termine par ces réflexions : « A un acte grave et douloureux de l'autorité légitime, les âmes les plus nobles et les plus chrétiennes ont répondu, aujourd'hui comme en d'autres circonstances mémorables, par le témoignage méritoire de la plus magnanime obéissance. Ces choses-là n'appellent pas de longs commentaires. La voilà vraiment *l'Eglise de l'ordre...* »

Nouvelle revue théologique. — Février 1927. Le P. John JANSSENS a indiqué brièvement la portée pratique de la condamnation de l'*Action Française*. « Violer la prescription du Saint-Office sera toujours une faute, et cette faute est grave de sa nature ; elle admet cependant légèreté de matière. Précisons quelque peu. Rester abonné au journal ou s'y abonner,

le mettre en vente, le lire habituellement, constituerait de soi une faute grave. Quant à la lecture d'un numéro isolé : remarquons tout d'abord qu'un chrétien ne se croira pas autorisé à passer outre du fait qu'il n'y aurait que faute vénielle; la vérité catholique est intransigeante sur ce point. Mais il y a ici une distinction importante à faire. En principe, lire en passant *un* numéro d'un journal à l'Index, n'est pas *de soi* et nécessairement un péché mortel ; il n'y a pas nécessairement matière grave. Dans les circonstances actuelles cependant, la lecture même d'un seul numéro pourra facilement devenir grave et cela à un double titre : à raison de la gravité accidentelle de la matière ; à raison du scandale donné... Enfin, qu'il s'agisse d'abonnement ou d'achat au numéro, aux considérations qui précèdent, s'en ajoute une dernière, très sérieuse elle aussi. Les dirigeants de l'*Action Française*, s'ils constataient, comme on l'a prétendu, que leur nombre d'abonnés ne diminue pas, que le nombre des acheteurs augmente au lieu de diminuer, se sentiraient approuvés, soutenus, encouragés dans leur désobéisance. Appuyer sciemment une désobéissance grave, c'est une faute grave de coopération *formelle*... L'achat au numéro, inspiré par simple curiosité, n'échapperait pas au reproche de coopération *matérielle* : il faudrait lui appliquer les règles courantes de la coopération matérielle. — Chacun sait que le 8 mars une réponse de la Sacrée Pénitenterie a résolu les divers cas de conscience qui se posent au sujet de l'*Action Française*.

— **Bulletin de littérature ecclésiastique.** — Janvier-février 1927. Germain Breton, *Le droit divin de la souveraineté politique selon Joseph de Maistre*. Premier article. — Louis Desnoyers, *La religion sous les trois premiers rois d'Israel; les idées sur Yahwè* (fin).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Janvier 1927. P. Mandonnet termine ses recherches sur *saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibétique*. — Premier article de Fr. Louis de la Trinité *sur le procès de béatification de saint Jean de la Croix et le « Cantique spirituel »*. — P. Synave (*L'universalisme dans le psaume* 68 (67), constate que ce psaume a été tout défiguré au grand détriment de son universalisme qui fait penser tout naturellement à la seconde partie du livre d'Isaïe. Et ce n'est pas là un exemple isolé de gloses malencontreuses. Assez nombreux sont les cas analogues de réflexions faites par un glossateur et qui, insérées dans le texte hébraïque, l'ont troublé avant même la traduction des Septante.

Le Correspondant. — 10 mars 1927. — Le P. Lagrange a étudié ces dernières années, dans la *Revue biblique*, *l'Hermétisme* qui était une sorte de religion laïque au troisième siècle de notre ère. Il reprend la question pour le grand public. Il y avait des lueurs de vérité dans le chaos de ses doctrines fuligineuses. Quelques-unes de ces lueurs paraissent venir du christianisme. » Son souci (d'Hermès) de n'adorer que le Dieu unique vient bien de l'impulsion du culte chrétien qui rendait

le pur polythéisme intolérable aux esprits cultivés. Et, lorsqu'il ajoute une sorte de grâce intérieure, fût-elle seulement illuminatrice, à la connaissance platonicienne, lorsqu'il parle de régénération, nous le croyons tributaire de la doctrine du Nouveau Testament. »

The Month. — Février, mars 1927. Herbert THURSTON, *Les miracles de sang de la région de Naples*. Suite et fin d'une curieuse enquête. L'auteur mentionne vingt reliques différentes qui, à Naples ou dans les environs, se liquéfient ou se liquéfiaient. Trois sont, dit-on, du sang de saint Jean-Baptiste, trois autres sont attribuées à saint Laurent, deux, sinon trois, à saint Pantaléon. Or, il y a de bonnes raisons pour mettre en doute l'authenticité de ces reliques.

Ces faits de liquéfaction ne sont pas une particularité de la région de Naples. On cite des cas semblables dans le nord de l'Italie et dans la région de Modène. Quelle est la solution? « Je puis seulement faire l'aveu que je suis infiniment embarrassé et que je n'ai pas de solution nette à proposer. La seule chose qui me paraît certaine, c'est qu'il n'y a pas actuellement d'explication complète de ces faits. » L'auteur se demande alors s'il n'a pas une explication naturelle provenant de conditions physiologiques jusqu'ici inconnues. « Enfin je n'ai pas le désir de dogmatiser dans une matière si confuse; mais il semble que pour ces miracles et autres qu'on allègue la prudence demande qu'on ne recoure pas à une explication surnaturelle, avant qu'on ait bien rendu compte des difficultés auxquelles donne lieu cette solution. »

Biblica. — Fasc I. Janvier à mars 1927. A. MALLON, *La « sagesse » de l'Egyptien Amen-em-opé et les « Proverbes de Salomon »*. Voir *Rev. Apol.* p. 623. — L.-G. DE FONSECA commence en latin une grande enquête sur le mot grec ΔΙΑΘΗΚΗ et cherche dans les documents profanes, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament s'il faut traduire par *fœdus* ou par *testamentum*. — P. JOUON, *Notes de lexicographie hébraïque*. — J. SONNEN a vécu longtemps aux bords du lac de Tibériade. Il nous donne dans un premier article (en allemand) ses observations sur *l'agriculture autour du lac de Tibériade*, autant de données utiles pour l'interprétation des termes bibliques relatifs au même sujet.

Studies. An Irish Quarterley Review. — Mars 1927. Michael KENNY, *La crise religieuse mexicaine* : causes et conséquences. — Gregory CLEARY, *Saint François et l'Irlande*. Exposé de l'œuvre des Franciscains au quatorzième siècle et dans la première partie du quinzième. — John HOWLEY, *Saint Jean de la Croix, docteur de l'Eglise*..

Bibliographie

Désiré Aubry. — L'Institut du Sacré-Cœur de Coutances. — Coutances, Société d'édition, in-8°, 290 p., 12 francs.

L'institut dont il est question dans ce livre ne relève ni de Sainte Sophie Barat, ni des Pères Jésuites. Il mérite quand même de ne pas rester dans l'ombre. Les fondatrices du XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, Jeanne Langlois et la sœur Leplanquais marchent dans le sillage de Saint Jean Eudes. Elles sont dirigées et encouragée par les Eudistes supérieurs du séminaire de Coutances. D'abord par le Père Du Pent, au XVII^e^ siècle, puis, à la veille de la Révolution de 89, par le Bx François Lefranc. Au XIX^e^ siècle, celles qui restaurent l'institut, Sœur Sainte Marie (Madeleine Lenoir), Sœur Saint Joseph et les autres sont aidées et guidées (quelquefois plus ou autrement qu'elles ne l'eussent voulu) par les évêques de de Coutances et les supérieurs du Grand Séminaire, prêtres du clergé diocésain, le doux M. Mauger, le plus autoritaire M. Lebrec. Histoire instructive et réconfortante : Histoire édifiante, même quand il y eut, comme sous Mgr Robiou, quelque grabuge dont l'auteur a raison de ne rien taire. Histoire consciencieuse, écrite sur des documents sûrement vérifiés. Histoire écrite d'une plume que l'on sent n'être pas aux mains d'un novice. Livre très bien imprimé : Papier, caractères, gravures, tout est parfait. Les inévitables fautes d'impression ne s'y rencontrent même pas. Il a fallu faire effort pour en découvrir peut-être deux : P. 6, le vicaire général s'appelait Bazire et non Bazin ; p. 185, on a interverti l'ordre de deux curés de Sourdeval : Duval devrait venir avant Payen. L'auteur, qui se fit d'abord un nom dans le journalisme catholique, puis, mobilisé pendant la grande guerre, écrivit avec brio : « Derrière les étoiles », prend rang aujourd'hui parmi les Coutançais hagiographes les plus avantageusement connus, les Grente, les Lecacheux, les Chauvin, les Laveille, pour ne citer que des noms qu'il affectionne tout spécialement.

V. L.

Archambault (P.) : *Jeunes Maîtres*, Etats d'âme d'aujourd'hui, 218 p. (Cahiers de la Nouvelle Journée VII), Bloud et Gay, Paris, 1926, 12 francs.

M. P. Archambault, dans ce livre attachant, a voulu réagir contre

deux préjugés : un préjugé esthétique « qui voudrait réduire l'art à une jouissance de luxe et de jeu » ; un préjugé philosophique « qui volontiers ne voit d'appui solide pour la spéculation que dans les évidences de l'intelligence discursive ». Il trouve le premier, semble-t-il, chez Montherlant, Mauriac, Jacques Rivière... et le second chez Massis et Maritain. Tous lui apparaissent plus ou moins teintés d'un « intellectualisme » dont M. Archambault s'emploie à relever l'insuffisance et les dangers. Il ne nous appartient pas de dire si M. A. a tort de répudier « le primat de l'intelligence... au sens aristotélicien ». Reconnaissons pourtant que l'extrinsécisme n'est pas sans périls. Mais la doctrine de saint Thomas n'est pas incompatible avec un intrinsécisme modéré, celui qui est précisément inclus dans l'Evangile, *Vérité et Vie*. Pourquoi faut-il que nos écrivains catholiques paraissent toujours opposer l'un à l'autre ces deux termes également indispensables? M. A. dit fort bien : « Il n'y a de vraie conciliation que par synthèse et de coopération efficace que sous le signe et par la médiation d'une idée supérieure. Mais si la méprise est grave de vouloir accoupler ce qui répugne, elle n'est pas moindre de vouloir maintenir disjoints, isolés, les organes de civilisation et de vérité qui n'ont de sens et de fécondité que l'un par l'autre dans l'unité d'une vie commune. Intellectualisme et volontarisme, réalisme et mysticisme, classicisme et romantisme, autorité et démocratie, tradition et progrès, individualisme et sociologisme, nationalisme et humanitarisme, qui ne sent jusqu'à la nausée, jusqu'au désespoir, la futilité de ce jeu des oppositions et des réactions successives, de ce va-et-vient d'abstractions où s'épuisent tant de généreuses forces? »

J. Lottini, *Divi Thomae Aquinatis... Summa theologica*, in breviorem formam redacta, pars secunda, 587 pages, Marietti, Turin, 1927, 25 lires.

Utile édition abrégée de la Somme (Ia, II ae et IIa, II ae). L'auteur s'adresse aux professeurs et aux élèves des séminaires dans lesquels la Somme sert de manuel proprement dit pour l'enseignement *dogmatique*. Le P. Lottini s'est attaché à reproduire le plus souvent le *corps* des articles et, parfois, les réponses aux objections, lorsqu'elles lui ont paru indispensables à l'intelligence de la doctrine du docteur Angélique. Il a laissé de côté ce qui concerne la morale pratique (notamment dans la IIa II ae). Ainsi allégée, la *Somme* est rendue d'un maniement plus pratique. Cette édition rendra des services aux professeurs aux séminaristes et aux fervents de saint Thomas qui n'ont pas le temps de consulter les éditions complètes.

M. Scharlau, *Sieg, Kämpfe einer Konvertiten*, 240 pages, Fribourg i. B. Herder, 1926.

Victoire : Combats d'une convertie. Il s'agit d'une protestante, convertie au catholicisme et dont la persévérance est soumise à de rudes épreuves. Récit intéressant et d'une réelle portée apologétique.

G. A. VAN DEN BERGH 'VAN EYSINGA, *La Littérature chrétienne primitive*, 235 pages, Paris, Rieder, 1926.

Critique radical, hollandais, l'auteur de cet ouvrage paru dans la Collection *Christianisme* ne recule devant aucune outrance. Un exemple : *les Actes des Apôtres* ne seraient pas antérieurs à l'année 150 (!) parce qu'ils révèlent une tendance antimarcionite. C'est trop de candeur... ou c'est abuser de la nôtre.

C. LEBRUN, *Marie des Vallées et le culte public du Cœur de Jésus*, 32 pages, Lethielleux, 1926, s. ind. de prix.

Le P. Lebrun répond dans cette brochure à M. Emile Dermenghem qui a paru attribuer une importance excessive aux Révélations de Marie des Vallées dans l'institution du culte public du Sacré-Cœur. Le P. Lebrun revendique, avec talent et compétence, la priorité de l'initiative pour saint Jean Eudes.

A. WORLITSCHECK, *Der Gemeinschaftsgedanke im Vaterunser*, 96 pages, Herder, Fribourg im B. 1927, VI-100 pages, 2 mark 40.
Huit conférences ou instructions ayant pour but de mettre en lumière les idées sociales impliquées par le Pater.

Mgr TISSIER, *La femme française*, hier, aujourd'hui, demain, 126 p., Paris, Téqui, 5 fr.

Justement préoccupé du problème féminin, Mgr Tissier propose, avec une autorité et une compétence indiscutables des solutions qu'il sera bon de méditer : on connaît la manière si actuelle, si vivante, de Mgr l'évêque de Châlons.

A. BOULANGER, *Orphée*, rapports de l'orphisme et du christianisme, 171 pages, Paris, Rieder, 1926, 9 francs.
Certes, nous ne saurions prendre à notre compte toutes les idées émises dans cet intéressant petit volume, paru malheureusement dans une collection dont la partialité antichrétienne est bien connue. Néanmoins, il reste que M. Boulanger connaît fort bien son sujet, que sa méthode nous paraît prudente et sage et qu'en somme ses conclusions sont plutôt défavorables à l'idée d'une influence directe de l'orphisme sur le christianisme.

C. VERFAILLIE, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Epître aux Romains*, 124 pages, Strasbourg, 1926, sans indication de prix.

Consciencieuse et judicieuse thèse consacrée à un point spécial de la doctrine du grand penseur alexandrin. Dans son Commentaire de l'Epître aux Romains, Origène n'a pas fait un traité ex-professo sur la justification, mais il a touché les aspects principaux de cette doctrine essentielle : il a bien mis en lumière l'état de l'humanité et l'impuissance des

deux économies naturelle et mosaïque, la nécessité de l'œuvre rédemptrice et de la grâce. Il a insisté spécialement sur la nécessité de la coopération humaine : Origène n'est-il pas le théologien par excellence de la liberté humaine? Sur beaucoup de points, Origène a dépassé saint Paul, notamment sur la valeur des économies préparatoires au christianisme et il a fait pressentir les préoccupations de la théologie moderne. C'est dire l'intérêt que présente un travail comme celui de M. Verfaillie, fondé sur une analyse minutieuse et sagace du texte.

Marie-Clotilde (1908-1918). *Souvenirs d'une mère*, 148 p., Apostolat de la prière, Toulouse, 1926.

Délicieux opuscule préfacé par Mgr Julien... Une mère nous raconte la vie et la mort de sa petite fille prématurément ravie à sa tendresse après avoir donné la marque d'une piété vraiment peu ordinaire à cet âge, fondée sur le sacrifice et l'oubli de soi.

P. Gontier, *Règlement de vie sacerdotale* (4e édit.), 165 pages, Arras, Librairie Brunet.

L'éloge de cet excellent directoire sacerdotal n'est plus à faire : la nouvelle édition nous apporte d'heureuses additions.

J. de la Vaissière : *Quelques noms de l'Apôtre selon saint Paul*, 192 pages, Aubanel, Avignon.

Malgré la nouveauté des procédés et des formules, c'est aux origines même du christianisme que les apôtres du monde contemporain ne doivent pas cesser de puiser les leçons de l'apostolat vraiment surnaturel. Les principes qui ont permis aux premiers disciples du Christ de faire pénétrer l'Evangile dans des têtes et des cœurs païens sont éternellement vrais et neufs... Aussi tous les apôtres (et les prêtres le sont tous à quelque degré) seront reconnaissants au P. de la Vaissière de leur expliquer d'une manière aussi suggestive, avec Saint Paul, la nature de la vocation apostolique. Les *noms de l'apôtre* selon saint Paul recouvrent une doctrine très riche dont le P. de la Vaissière, à la suite des Pères de saint Thomas, de saint Ignace, nous ouvre les arcanes et nous fait découvrir les aspects multiples...

S. Gr. Mgr Roland-Gosselin, *Lettres à un retraitant*, 76 pages. Paris, Tequi, 1927, 2 fr. 15, franco.

Exquis petit ouvrage dans lequel Mgr le coadjuteur de Versailles s'adresse aux jeunes gens qui, de plus en plus nombreux chaque année, consacrent quelques jours aux exercices de la retraite fermée. Les retraitants trouveront là de précieux conseils, inspirés par une connaissance approfondie de leurs besoins spirituels.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette

L'Eglise et l'intelligence

C'est le titre d'un article paru, sans signature, dans le *Mercure de France*[1]. On y lit cette déclaration :

> Voici de nouveau l'accord rompu entre deux des puissances du siècle, qu'on avait espéré un instant voir se rejoindre. L'Eglise et l'intelligence ne suivent plus désormais la même route. (p. 22.)

Après ce début d'un ton un peu solennel, une courte phrase qui nous laisse pressentir les sentiments de l'auteur :

> Notre effort aura donc été inutile (p. 22).

Quel effort? Celui d'un groupe d'intellectuels incroyants qui rêvaient de fonder une alliance avec l'Eglise en vue de la défense de notre civilisation et de notre culture. M. Charles Maurras en commandait l'armée régulière, bien que, dans le mouvement, il y eut nombre de francs-tireurs. Ces incroyants s'étaient réservé de reconstruire la base de l'édifice ; à l'Eglise on permettait de le couronner comme elle l'entendait :

> Maurras... reconstruisait, à la vue de tous, les fortes assises romaines que deux siècles de relâchement avaient dégradées. Il posait de nouveau sur le sol la pierre inébranlable sur laquelle l'Eglise latine aurait pu appuyer son armature chancelante. Pouvait-on penser que, le piédestal achevé, l'Eglise refuserait d'y monter? Pouvait-on penser que cette alliance de toutes les forces spirituelles, seule capable à notre avis de sauver la civilisation, apparaîtrait un jour comme une hérésie? (p. 23).

Placé brusquement en face du refus de l'Eglise d'accepter cette alliance, l'auteur exprime sa désillusion. Son article est un article de désenchantement.

Il n'y aurait pas lieu de faire appel de ce jugement qui prononce le divorce de l'Eglise et de l'intelligence, tant les considérants en

1. 1er avril 1927, p. 22 à 37.

sont faibles, si cela ne devait nous procurer l'avantage de recueillir des aveux, d'autant plus significatifs qu'ils ne sont pas intentionnels mais arrachés par l'évidence des faits et la logique des doctrines, et nous donner l'occasion de remettre en lumière des vérités fondamentales qui, malheureusement, sont toujours méconnues de ceux qui ne contemplent que du dehors l'Evangile et l'Eglise.

***

Cet article, d'abord, situe le conflit à son plan véritable qui est celui de la pensée. Les conséquences politiques de certaines décisions de l'autorité de l'Eglise hypnotisent à ce point l'attention de plusieurs, qu'elles empêchent leurs yeux d'apercevoir les raisons profondes d'une condamnation qui les meurtrit. Ici, il n'est même pas question de politique. L'auteur anonyme, qui se donne comme du parti de l'intelligence, se trouve d'accord avec l'autorité hiérarchique pour voir dans l'affaire une question doctrinale. Il va plus loin, il reconnaît que l'accord rêvé fut une gageure qui ne pouvait supporter la pleine lumière. Au fond de cette alliance que l'on tentait d'établir, il y avait deux pensées ennemies. Il est précieux d'en recueillir, le long de ces pages, les aveux à peine déguisés.

Les sentiments profonds, que ces alliés de l'Eglise avaient pour le dépôt même dont toute sa mission est d'assurer la garde et le développement, ne laissent pas déjà que d'être inquiétants :

> Certes, il faut l'avouer, nous ne nous sentions pas tous, au fond de nous-mêmes, vraiment émus par les mythes catholiques. Le décor nous séduisait. La mystique ne nous touchait pas toujours (p. 24).

Voilà, dès l'abord, deux parts faites à l'intérieur du catholicisme. Les noms qu'on leur donne varient, mais la distinction est fondamentale, car c'est d'elle que tout le reste dépend. Il y a le « décor » et il y a la « mystique » ; il y a « les basiliques où le prêtre officie toujours sous le costume du pontife romain » et « le ghetto oriental » dont « l'odeur commence à troubler l'atmosphère » (p. 33) ; il y a « la robe en lambeaux du Christ » et le « brocart romain emprunté au vestiaire impérial des Césars » dont l'Eglise s'efforce de le recouvrir (p. 33); il y a « l'aventure mystique du Christ » et ce que la sagesse de l'Eglise romaine a essayé d'en tirer ou d'y substituer (p. 29) ; en un mot, il y a le « christianisme judaïque » et le « chris-

tianisme romain » (p. 32)[1]. L'insistance mise à enrichir la gamme des formules où se reflète cette opposition, cette déchirure que l'on veut établir dans la robe sans couture du Christ, cette scission en pleine unité catholique, témoigne par elle-même de l'importance que l'on y attache.

De ces deux parts, il y en a une qui séduit et l'autre dont ne ne veut point. C'est la façade du temple que l'on admire, mais on n'y pénètre qu'avec une sorte de répulsion instinctive et l'on ne peut se résoudre à y prier[2].

Or — il convient de le noter dès maintenant — il est de toute évidence que, pour un croyant, c'est le « décor », si décor il y a, qui est l'accessoire et la « mystique » qui est l'essentiel. Pour lui, le catholicisme fondamental ce n'est pas le jeu de l'orgue ou l'encens du sanctuaire, ni même le spectacle d'un hiérarchie splendide, c'est la foi au Sauveur et en sa grâce divine. A ses yeux, l'Eglise est le corps mystique du Christ ; elle n'a de valeur que parce qu'elle peut le mener à lui.

Que pensaient des vrais croyants ces alliés que n'attire dans l'Eglise que ce qui n'est pas spécifiquement chrétien : « la tradition latine » qui se continue en elle et « la part légitime » que l'on y retrouve de « l'héritage païen » (p. 30) ? Voici :

> La foi ne *s'excuse*[3] que lorsqu'on éprouve d'elle un besoin puissant. On ne peut que juger sévèrement ceux de nos contemporains qui, acceptant *cette diminution certaine*[4], n'ont pas cédé à des exigences sans merci. Il est courageux de se passer de Dieux (*sic*), et on ne doit pas trop s'émerveiller de sa foi retrouvée, puisqu'elle implique forcément *quelque autre trésor perdu* (p. 24).

N'est-ce pas déjà des dispositions gênantes chez des alliés que cette pitié qui ne va pas sans dédain ? Mais ce n'est rien encore et, selon la logique même des situations, on demandait à l'Eglise quelque concession :

> De son côté, l'Eglise ne pouvait-elle abandonner à l'art éternel un coin de son vaste domaine où les jeux de la beauté n'eussent pas offensé son orthodoxie ? (p. 23 et 24).

Pour ne pas offusquer les croyants, on condescendait à ne pas être

1. Ou encore le christianisme « romanisé » et ses « tendances juives » (p. 34).
2. Cf. p. 23.
3. C'est moi qui souligne.
4. C'est moi qui souligne.

très clair. On ne demandait qu' « un coin du vaste domaine » de l'Eglise, et on le demandait pour « l'art éternel », pour « les jeux de la beauté ». Toutes ces fleurs ne cachaient-elles point quelque abîme, où certains de ceux qui les offraient auraient désiré voir sombrer la foi tout entière ? Ce n'est pas une supposition gratuite. Il n'y a qu'à tourner quelques pages. On ne trouve que louanges pour les papes de la Renaissance, mais voici comment est caractérisé leur effort : ils

> eurent l'audace de « déchristianiser » le mythe catholique et d'introduire au cœur de la barbarie orientale toutes les grâces de l'antiquité classique[1] (p. 30).

C'est cette œuvre, ainsi entendue, qu'on voulait reprendre et là est l' « effort » qu'il s'agissait d'accomplir. Introduire peu à peu une pensée païenne et un ordre païen au cœur même de l'Eglise. Il ne nous reste qu'à recueillir à l'avant-dernière page la formule décisive :

> Du reste, il pouvait être un peu chimérique d'espérer la « romaniser » du dehors. *Cette grande tentative de « déchristianisation » du catholicisme* ne pouvait en somme qu'aboutir à un échec... (p. 35 et 36).

« *Habemus confitentem reum*[2] ». On reconnaît, aujourd'hui, que cette tentative était « chimérique », parce que l'Eglise a projeté sur elle sa lumière, mais on s'étonne du geste brusque et de ce qu'elle ne se soit pas fait, au moins par son silence, la complice de la conspiration qui s'accomplissait dans la pénombre et qui, humainement, ne pouvait que lui profiter.

Car si, d'une part, on espérait arriver à déchristianiser le catholicisme, de l'autre, bien des incrédules étaient par « l'apologie maurrassienne » amenés « jusqu'au seuil du catholicisme ». La foi pouvait s'emparer d'eux[3] :

1. Bien entendu, je ne prends pas à mon compte ce jugement qui ne tient compte que de la surface des choses. Pour le fond, qui est la doctrine (dogme et morale) aucun pape de la Renaissance n'a songé à « déchristianiser » ou à paganiser le christianisme.
2. « Nous avons l'aveu du coupable ».
3. « L'apologie maurrassienne pourtant, que de constructions hostiles n'avait-elle pas déblayées ! Les méthodes du rebâtisseur, il faut bien reconnaître qu'elles étaient efficaces. Après nous avoir refait l'épopée du catholicisme avec autant de précision que d'enthousiasme, il endormait ensuite les défiances de notre esprit. Il nous affirmait qu'au sein de l'Eglise nous retrouverions une atmosphère intellectuelle supportable, que les mêmes idées chères que nous portions désormais dans la politique dans l'art, dans la philosophie, nous les retrou-

Celle en faveur de qui se faisait cette conspiration a dénoncé le complot qui devait assurer son règne et notre asservissement... Chose curieuse, en effet. C'est l'Eglise elle-même qui a interrompu l'œuvre de séduction qui se poursuivait à son profit (p. 26)...

L'admirable et inutile mensonge maurrassien nous livrait à l'Eglise. D'autres qu'elle posaient l'appât, dissimulaient le piège. Elle n'avait plus qu'à recueillir la proie qui lui était jetée. Et vraiment on peut se demander pourquoi elle a déchiré le voile qui nous dissimulait tant de périls (p. 27).

Et ailleurs :

Soyons justes d'ailleurs. L'Eglise elle-même n'avait rien fait pour nous enrôler, au prix d'une équivoque, à son service (p. 22).

Après tout, soyons justes. L'Eglise est dans son droit en réclamant qu'on ne la travestisse pas. Nous voyons mal pourtant ce qu'elle gagne à récuser notre admiration, à repousser nos respects (p. 35).

Pourquoi ne pas le dire ? Un fils de l'Eglise ne lit pas ces lignes sans fierté. Tout à l'heure, c'était l'aveu ; ici, n'est-on point en droit de voir l'hommage ? « Conspiration », « complot », « équivoque », « mensonge », («pieux mensonge » même, p. 28). On s'étonne que celle qui a la garde de la vérité et de la droiture évangélique n'ait pas voulu profiter de ces alliances ? — « Est, Est. Non, non ! »[1].

Le profit, d'ailleurs, ne peut faire oublier le danger. Cette alliance pouvait, pour un temps, augmenter les effectifs de l'armée des croyants ; mais elle risquait de dénaturer le dépôt de leur foi.

* * *

C'est un vieux problème qui renaissait, celui de l'utilisation chrétienne du paganisme. Quels rapports peuvent entretenir l'Evangile et

verions aussi sur ce terrain du catholicisme, aménagé depuis des siècles par la pensée classique. Ainsi, dans le voisinage immédiat de l'Eglise, ne défrichait-il pas de vastes domaines intellectuels vers lesquels l'Eglise pouvait aisément se ménager mille voies d'accès ? » Cf. p. 26 et 27.

1. « Oui, oui. Non, non. » Epître de S. Jacques, V, 12. — Voici de cette attitude un curieux commentaire : « Tout cela est bien juste. Mais, plus encore que la vérité ou que la justesse, on savoure, ici, à la suprême puissance, la manière dont cette vérité-là nous est présentée. Oui, sa beauté, sa force, sa haute et fière pertinence, c'est, il me semble, d'émaner d'une intelligence hardie, d'une pensée complète, par la même exclusive et intolérante. L'homme peut composer, s'apitoyer, tendre la main, donner son cœur. Mais la Pensée trace son cercle et, si vous êtes en dehors, elle vous signifie simplement que vous êtes hors d'elle, que vous errez... » Ces lignes sont de M. Charles Maurras, du temps où la Doctrine ne lui avait pas encore signifié officiellement (ce qui était d'ailleurs une évidence) qu'il était « hors d'elle ». *La Politique Religieuse*, Sur le texte du *Syllabus*, p. 146.

l'Hellénisme ? A notre tour, ici, de distinguer. Il y a dans l'héritage de la pensée grecque une part de vérité, expression la plus achevée de ce qu'il est possible à l'homme de découvrir des lois, des « idées », de la nature. Mais, justement, il n'y est question que de nature. Le monde y est conçu comme se suffisant à lui-même. C'est un beau domaine dont l'humanité est reine, bien que chaque homme ne jouisse de cette royauté que d'une manière imparfaite et éphémère. Dieu — quand on reconnaît un Dieu — n'est que le moteur idéal de ce mécanisme bien monté.

La science expérimentale moderne, nous dit-on souvent[1], a fait sauter tout l'ingénieux système de sphères de cristal emboîtées en quoi consistait le monde pour Aristote. Il est vrai, mais il y a bien longtemps déjà que le christianisme, avec sa notion du Dieu infini, créateur du monde et béatitude suprême de l'homme, avait élargi sans mesure, sinon l'horizon physique, du moins l'horizon métaphysique et moral où s'était circonscrit la pensée hellène et où veulent se renfermer de nouveau ses modernes disciples. Pour elle, selon la formule de Protagoras, « l'homme est la mesure de toutes choses ». Pour le chrétien, au contraire, c'est Dieu qui est la mesure de toutes choses[2]. Cela transfigure radicalement la conception de l'Univers.

Sans doute, comme la grâce, selon la formule fameuse, ne détruit pas la nature mais l'achève, bien des analyses hellènes, bien des formules ciselées avec art, ont été reprises et le sont encore par la pensée chrétienne : logique, rhétorique, esthétique, en un mot la plus grande part de ce qui n'est que « formel ». Mais la substance, l'orientation surtout de la pensée de l'Eglise demeurent d'inspiration évangélique.

Utiliser les « formes » de la pensée grecque, comme aussi, d'ailleurs, les concepts juridiques de Rome, pour traduire, à l'usage d'une civilisation toute pétrie d'hellénisme et de romanité, l'éternel message du Christ demeure le problème qui hante les théologiens de

1. Cf. Pierre LASSERRE. *La Jeunesse d'Ernest Renan*, tome III, p. 292 et 293.
2. La formule est déjà dans Platon (Lois, IV, 716, c.) (mais son Dieu n'est-il pas encore un peu trop à la mesure de l'homme?).
Aussi Platon est-il justement, de tous les Grecs, celui dont la philosophie s'ouvre le plus facilement à la notion d'infini et de transcendance (d'où néoplatonisme), et celui qui, en fait, a été « christianisé » le premier.
S'il a, d'un tracé moins ferme qu'Aristote, dressé la carte de la cité de la terre, il a le mérite d'y avoir laissé place pour le jour où on aurait découvert la cité de Dieu. Ainsi les anciens géographes qui plaçaient sur leur mappemonde des « terres inconnues ».

tous les âges. Mais cette entreprise ne va pas sans danger ; ce qui explique qu'à toutes les époques il y ait des âmes d'apôtres qui s'en méfient et parfois s'en indignent.

Ce qui est à craindre, en effet, c'est que l'admiration pour la formule hellène ou l'organisation romaine, n'amène les esprits à s'éprendre du génie païen qu'elles ont recouvert, et même quelque aberration, à le préférer à la vérité chrétienne ou, tout au moins, à s'efforcer d'en introduire quelque chose dans le dépôt inviolable de la foi. Ce danger est particulièrement vif aux époques où quelque circonstance nouvelle provoque une renaissance d'admiration pour l'antiquité païenne.

L'Eglise permet bien à ses fils de faire, en archéologues, le voyage de Rome ou d'Athènes, mais non pas de le faire en reconstructeurs. On peut aller, en écolier, rêver sur l'Acropole, mais anathème à ceux qui vont, en pèlerins, pour y prier.

Au XIII[e] siècle, ce fut la traduction des œuvres complètes d'Aristote qui induisit en grande tentation les penseurs parisiens. A force d'admirer la logique du philosophe, certains en vinrent à accepter sa doctrine. Ce fut l'averroïsme latin. Aristote fut donc traité en suspect par l'autorité religieuse et n'obtint droit de cité dans l'Eglise qu'après le baptême que lui conféra l'Aquinate. Or, ce baptême ne fut rien moins que le changement d'orientation de toute sa métaphysique[1].

Vers la même époque, l'étude du droit romain produisait parmi les milieux de juristes un résultat analogue : dans leur admiration pour Rome, les légistes de Philippe le Bel et de Frédéric II travaillaient à ressusciter, en pleine chrétienté, la conception païenne de l'Etat.

Puis vint la Renaissance qui, en la personne de certains humanistes, tenta, un moment, la paganisation de la pensée chrétienne. Platon n'était plus seulement le précurseur du Christ, mais redevenait le maître à qui on devait se fier. L'Eglise pourtant n'oublia pas la parole évangélique : « Vous n'avez qu'un seul maître, le Christ »[2]. Comment s'étonner qu'elle s'en souvienne de nos jours ?

Car, de nos jours aussi, en notre époque composite, où les courants les plus divers s'entrecroisent et se mêlent, Athènes, Rome,

1. On peut lire sur ce sujet la très judicieuse conférence de M. Jacques Chevalier « Aristote et Saint Thomas d'Aquin, ou l'idée de création » dans *Les Lettres* du 1[er] avril 1927.
2. Saint Matthieu, XXIII, 10.

Alexandrie, à côté de Florence, de Byzance, voire de l'Egypte ou de l'Inde, retrouvent parmi nous leurs dévôts plus ou moins éclectiques[1]. Certains le sont jusqu'à haïr le Christ : « Depuis Homère, Eschyle, Sophocle, la décadence et la barbarie ont envahi l'esprit humain »[2], a osé, un jour, écrire Leconte de Lisle. D'autres rêvent, au contraire, d'une alliance avec son Eglise ; mais elle, fidèle à sa mission, ne peut permettre qu'on veuille la séparer de celui qui est sa vie. On voudrait qu'elle acceptât d'expulser de son sein « le ferment du judaïsme primitif » (p. 31). Il faut avoir le courage d'être franc. Qu'est-ce que cela veut dire « le ferment du judaïsme primitif », sinon le ferment même de l'Evangile, la semence du royaume de Dieu jetée par Jésus dans les âmes ? Sans oser toujours le dire clairement, on ne demandait à l'Eglise rien moins que de renier l'Evangile... Peut-être se serait-on tenu pour satisfait si elle avait seulement consenti à l'oublier un peu. Quel rêve fut jamais plus invraisemblable !

« Il eût été aussi beau qu'utile de réconcilier tous les pouvoirs de l'esprit, à l'heure où l'esprit se voit contesté » (p. 36).

C'est jouer sur les termes : Il y a esprit et esprit. L'enseignement de Jésus-Christ a justement consisté à nous apprendre à distinguer l'esprit du monde et l'esprit de Dieu : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes »[3], répondit-il un jour à une question malencontreuse de ses apôtres. « Eprouvez bien si les esprits sont de Dieu »[4] nous a répété saint Jean. L'esprit naturaliste dont l'essence est de se passer de Dieu, et l'Esprit-Saint, qui est dans les chrétiens pour les faire crier vers le Père[5], ne travaillent pas à une même œuvre. Ils soufflent en sens différents.

Dans la combinaison que l'Eglise a refusé de couvrir de son patronage, on offrait, nous l'avons vu, au premier de bâtir le piédestal et à l'autre d'appuyer sur lui son œuvre « chancelante ». D'abord, l'Eglise ne se croit point du tout chancelante[6], et puis elle n'a pas à se rebâtir sur Maurras, pas même sur Aristote, elle est bâtie sur Pierre et sur Jésus-Christ.

1. On en aura un aperçu dans Charly CLERE, *Le Génie du Paganisme*.
2. Ibidem, p. 56.
3. Luc IX, 55.
4. I. Jean, IV. 1.
5. Rom. VIII, 15.
6. La comparaison entre la situation de l'Eglise au début du XV^e^ siècle par exemple — où elle était encerclée par l'Islam au dehors et en plein schisme au dedans — et sa situation à l'heure présente — où elle peut tenir en Amé-

***

Bien obligé de le reconnaître, l'auteur de l'article essaye de masquer sa déception par des dénégations qui ne sont pas sans injustice :

Le mirage est dissipé. Mais de quoi était fait ce mirage ? Quelle était, si l'on veut, la triple erreur que les hommes de pensée s'en allaient répétant sur l'Eglise ? Quels étaient les pieux mensonges grâce auxquels on voulait rendre possible l'alliance ?

Elle avait incarné dans le passé, nous disait-on, toute la civilisation issue de la décomposition romaine ! Elle avait été le soutien de l'intelligence, le foyer où toutes les idées avaient convergé. L'art aussi était né à son ombre. Elle lui avait fourni des thèmes émouvants, une trame romanesque, une psychologie toute formée. On nous disait que le catholicisme offre à l'artiste des ressources infinies, supérieures à toute autre conception du monde. Ayant créé la civilisation moderne, il l'avait toujours soutenue. Le catholicisme, nous démontrait-on, avait été, à toutes les époques, l'agent de l'ordre, l'armature de l'édifice de beauté, de culture dont nous soutenons la tradition.

Que dis-je, avait été ? Il était cela encore. Il restait, dans l'univers bouleversé ou cédant au culte du veau d'or, le représentant de toutes les hautes disciplines dont le métal fut jadis forgé par la puissance romaine (p. 27 et 28).

Voilà ce qu'un groupe d'incroyants s'en allait répétant, tant qu'on a pu s'imaginer « que le consentement tacite de l'Eglise était acquis » à cette « conspiration intellectuelle » qui « s'était formée en sa faveur »[1]. Voilà ce que plusieurs parmi eux, à qui cet article du *Mercure de France* donne une voix, ne veulent plus dire. Ce n'était qu'un « mirage », un « pieux mensonge » ; la vérité, prétendent-ils maintenant, serait juste le contraire de ce qu'ils disaient autrefois :

En vérité, cela n'était exact que si l'on prenait le momentané pour du définitif, que si on confondait une impulsion d'un instant avec une tendance profonde, que si l'on interprétait l'histoire au lieu de la laisser parler.

Le geste de dédain par lequel l'Eglise a rompu l'entente qui s'ébauchait nous a permis de préciser des doutes qui malgré tout subsistaient, et, dissipant le charme, nous a mis en main l'arme critique qui fait, aujourd'hui, justice de tant d'admirables inventions (p. 28).

rique le Congrès eucharistique de Chicago, sacrer pour la Chine des évêques chinois, et compter les conversions par centaines de mille au centre l'Afrique — est somme toute assez réconfortante.

1. Cf. p. 23.

Donc, on nous avait dit que l'Eglise était la grande force au service de la civilisation dans tous ses domaines : celui de la pensée, celui de l'art, celui de l'organisation sociale. Elle était « le soutien de l'intelligence », « l'armature de l'édifice de beauté », « l'agent de l'ordre ». Il faut déchanter, et l'on nous invite maintenant à penser non pas seulement que ce n'est pas vrai, mais que c'est le contraire qui est le vrai :

La pensée lui échappe (p. 29).
Non seulement la science moderne, mais encore l'art et la littérature modernes se créent et se développent sans son assentiment, ne fleurissent que sous ses malédictions. (p. 30).
Nous avons vu déjà l'Eglise passer parfois dans le camp de la barbarie (p. 34).

Et l'on conclut :

Aujourd'hui donc, il faut se demander si on peut encore appuyer une politique conservatrice et civilisatrice sur l'Eglise. Et on est bien obligé de répondre non. Car, de nos jours, aucun des mouvements de restauration politique ou de résistance à l'anarchie, n'ont été nulle part patronnés ou inspirés par elle. En vérité, fonder sur ces doctrines l'ordre politique, ce serait fonder sur un volcan. L'expérience n'en a-t-elle pas été faite ? L'illusion n'a que trop duré. L'alliance de César et de Pierre le pêcheur est aussi chimérique en somme que celle du dogme et de la pensée (p. 34).

Que faut-il penser d'un tel retournement de positions ? Point n'est besoin, ici, d'une réfutation détaillée, des preuves apportées à l'appui de cette thèse. Comme sûreté d'information et valeur logique elles ne dépassent guère, en effet, le niveau de la polémique de journal[1]. Ce qui importe ici, ce sont les positions prises. Souligner d'un

1. Pour preuve que je n'exagère point, voici un échantillon de cette histoire que l'on « n'interprète plus », mais qu'on « laisse parler » (!).
« Nous avons vu les moines de Dom Sturzo se mettre à la tête des paysans révoltés, les catholiques flamingants comploter avec le communisme la perte d'une petite patrie aussi précieuse et aussi originale que la Belgique, des chrétiens-démocrates recommander en Pologne la domination absolue d'une diète corrompue et reprendre à leur compte la formule néfaste selon laquelle la Pologne « subsiste par l'anarchie ». Nous avons vu de hauts prélats féliciter Tchitchérine, et, presque partout, en Orient comme en Occident, se tourner contre la France, coupable d'être une nation trop parfaite, aux formes trop bien dessinées, coupable aussi de n'offrir qu'un terrain ingrat aux folies mystiques » (p. 34). Est-il besoin de dénoncer le sophisme ? Pour représenter les tendances de l'Eglise, on choisit, en Italie, non le Saint-Siège, non même dom Sturzo, mais les excès de quelques exaltés du parti populaire ; en Belgique, non le Cardinal Mercier, mais les extrémistes du parti flamingant dont il a toujours combattu les exagérations (sans méconnaître, d'ailleurs, ce qu'il y

trait leur caractère paradoxal et l'incompréhension foncière qu'elles supposent de la mission même de l'Église suffira pour les juger.

L'apologie maurrassienne veut à tout prix faire de l'Église la maîtresse de la cité de la terre : elle est l'entrepreneur par excellence de la civilisation. Maintenant, certains de ceux qui applaudissaient jadis cette apologie nous la représentent comme une perturbatrice de cette même cité terrestre.

Elle ne mérite « ni cet excès d'honneur, ni cette indignité ». Elle ne possède point, en effet, de promesses spéciales pour la cité de la terre, mais elle a reçu celles de la cité de Dieu. Elle est au service de l'évangélisation et non point de la civilisation. Ce n'est pas à dire que la civilisation ne profite pas de cette diffusion de l'évangile, mais ce n'est là qu'une conséquence accessoire, non le but directement poursuivi. Celui-ci est de l'ordre des choses qui ne passent point, alors que la civilisation fait partie de cette figure du monde qui passe[1]. Le Christ avait déjà caractérisé d'un mot ce rapport fondamental de la recherche du royaume de Dieu et de la civilisation terrestre ; celle-ci est un surcroît. « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice et le reste vous sera donné par surcroît »[2].

Mais par cela seul qu'il ne s'agit ici que d'une conséquence de l'action évangélisatrice de l'Église, non du but même qui la définit, c'est se mal placer pour en juger, que de le considérer comme l'essentiel. Rien, du point de vue chrétien, n'est essentiel de ce qui appartient aux modalités du temps de l'épreuve.

Néanmoins, de savoir justement que le monde où nous vivons n'est qu'un chantier pour la taille des pierres de la cité céleste aide incontestablement l'effort des hommes pour en mieux connaître le plan et y développer leur civilisation passagère. Le philosophe puise en cette vérité de la fermeté de pensée : à la fois plus d'assurance dans son domaine propre et plus de réserve devant ce qui le dépasse. Il tient, en effet, par la foi la solution sûre de problèmes qui sont comme la condition générale, le cadre grandiose de tous les autres. Le politique apprend ainsi que tout ce qu'il peut tenter en ce monde ne peut être que provisoire et imparfait. Il est gardé

a de légitime dans les revendications flamandes). On reproche, enfin, à l'Église de trouver que la France n'est qu'un terrain ingrat pour le mysticisme, alors que par ses actes les plus solennels (canonisations et béatifications) elle ne cesse de témoigner combien riche en mysticisme vraiment catholique est notre pays !

1. I. Cor., VIII, 31.
2. Luc, XII, 31.

par là de l'utopie comme de l'esprit de révolte, mais encouragé pourtant à l'effort parce qu'il n'ignore pas que c'est sur l'œuvre accomplie en ce monde qu'il sera jugé là-haut. L'artiste voit s'ouvrir devant lui des horizons de beauté insondables, mais apprend que le cœur a sa beauté aussi qui surpasse toutes les autres.

Que cette valeur civilisatrice de l'Evangile soit bien une réalité de l'histoire, c'est ce dont le grand esprit positif de Montesquieu témoignait, en un siècle qui n'était pourtant pas particulièrement mystique : « Chose admirable! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci »[1].

Mais ce sont les perspectives éternelles qui donnent et le sens et la mesure de ce que la civilisation peut recevoir de l'Eglise. Lui demander d'oublier tout pour

> armer ses saints et son Dieu pour la défense de la civilisation (p. 36),

c'est n'avoir rien compris à son rôle et à sa méthode[2]. Faire passer la préoccupation des cités de la terre avant celle de la cité de Dieu, équivaudrait, pour elle, au suicide.

Ce n'est pas à dire qu'elle se désintéresse du salut de la civilisation, mais elle sait que la propagation de l'Evangile est encore le meilleure moyen de la sauver. D'ailleurs son horizon est vaste et son assurance vient de haut. Elle ne connaît pas les peurs des païens du XX^e^ siècle qui croient percevoir les premiers craquements de nos cadres sociaux, comme jadis les païens du IV^e^ siècle entendirent ceux de l'empire romain sous le choc des Barbares :

> Certes, nous ne sommes pas, disent-ils, de timides conservateurs. Nous ne croyons pas que la société actuelle soit parfaite. Telle quelle pourtant, son armature reste la dernière résistance un peu efficace que la Civilisation puisse opposer à la Barbarie (p. 34).

L'Eglise a déjà vu, une fois au moins, passer les Barbares. Elle ne s'est pas tant occupé de leur résister que de les évangéliser, et, en les évangélisant, de les civiliser. C'est sur les ruines de l'empire romain que s'éleva, jadis, la chrétienté. Aujourd'hui, l'Extrême-

1. *De l'Esprit des Lois*, XXIV, 3.

2. Seule cette incompréhension totale peut expliquer le reproche compris dans des phrases telles que celle-ci : « La perte du pouvoir temporel fut peut-être pour quelque chose dans son retour à l'utopie. Ayant été spoliée de ses domaines terrestres, ayant cessé de régner sur les choses, elle put de nouveau plus facilement se persuader que son royaume n'était pas de ce monde » (p. 32).

Orient est secoué de terrible manière. Les nations civilisées y envoient des mitrailleuses, l'Eglise élève des fils de la Chine à l'épiscopat. Dans quelques centaines d'années, on verra où est le geste sauveur[1].

*
* *

L'auteur ne se contente pas, il est vrai, de contester désormais à l'Eglise ses titres de soutien de l'intelligence et de l'ordre. Son attaque porte plus avant. Non seulement elle ne serait pas pour la société le foyer de ces bienfaits, mais elle serait, en elle-même, « pauvreté d'esprit »[2] et anarchie. C'est assez logique d'ailleurs : puisqu'il n'y a point d'oasis, c'est qu'il n'y a point de source.

Tout au cours de l'article on retrouve la vieille opposition entre la raison et la foi. Elle s'introduit dès la description du rêve, désormais dissipé, d'une alliance entre l'Eglise et l'intelligence :

> Je ne sais quelle douce entente paraissait s'être établie entre les hommes de pensée et les hommes de foi, entente un peu équivoque sans doute mais pleine de charme (p. 23).

L'apologie maurrassienne avait même eu un résultat pour le moins étrange : elle

> allait finir par appauvrir la pensée au profit de la foi (p. 27).

Pour que ce passage des incroyants à la foi s'accomplît en masse :

> Il importait seulement qu'on ne leur demandât pas de supprimer leur intelligence avant qu'ils pussent jouir des compensations mystiques que la religion réserve à une élite (p. 23).

Puisqu'on met une telle antithèse entre la pensée et la foi, il est logique que celle-ci n'ait, dans ce système, plus aucune affinité avec l'intelligence :

1. L'accusation la plus invraisemblable peut-être contre l'Eglise est celle d'en venir à manquer d'esprit positif :
« C'est que, déjà (au XVII[e] siècle), la psychologie catholique semble entachée de trouble et d'erreur. Elle ne distingue plus l'homme qu'à travers ses chimères... La conception pessimiste de l'individu fait place à un optimisme sans frein » (!) (p. 32).
« Traitant, lui aussi, une nation comme un homme, (le catholicisme) ignorant désormais que la morale n'a d'efficacité que sur le terrain qui a été préparé par la politique, il refuserait aujourd'hui le baptême aux Saxons de Charlemagne » (p. 35).
Ce que le catholicisme n'ignore pas et que trop nombreux sont ceux qui oublient, c'est que l'Eglise primitive a converti à la morale chrétienne le monde païen sur un terrain dont ce serait un paradoxe de dire qu'il avait été préparé à l'Evangile par la politique.
2. Cf. p. 30.

Nous allions nous reposer de penser en croyant. Ne le pressentiez-vous pas ? J'exagère à peine en disant qu'il y eut un instant critique où l'intelligence fut sur le point de verser dans la foi, de se jeter sans conditions dans l'abîme où la raison compte un peu moins qu'un mât de navire naufragé sur une mer en furie (p. 26).

En effet :

La foi ne peut plus naître de nos jours d'arguments intellectuels. Il y faut le coup de la grâce, ou, si l'on aime mieux, une certaine disposition du cœur. Cela limite singulièrement le nombre des convertis, en excluant d'avance ceux qui ne veulent pas se fier à un autre guide que l'intelligence (p. 24).

Dès le seuil donc, l'intelligence doit abdiquer et se laisser conduire par d'autres guides. Où est la place d'honneur que, paraît-il, on lui réservait ? et qu'a-t-on fait de son primat ? (p. 31).

Et l'on conclut par cet avertissement charitable :

Oui ! le mirage est dissipé. Voici que l'Eglise chrétienne apparaît enfin sous un jour cru... Ceux d'entre nous qui, succombant à quelque blessure, pénétreront encore jusqu'à elle... savent en tous cas qu'aucune conciliation n'est possible et que le prix du pacte, ce sera l'abandon de leur intelligence... (p. 35).

Nous avons donc le droit de désigner l'obstacle désormais infranchissable qui se dresse devant nous sur le chemin de la foi. On l'avouera : renier l'intelligence, pour satisfaire un instinct nostalgique du cœur, ce serait une rançon bien lourde. Sans doute, l'intelligence peut n'être « qu'une toute petite chose à la surface de nous-mêmes ». Mais cette petite chose est encore ce qu'il y a de plus solide en nous. Hors d'elle, il n'y a plus qu'hypothèses invérifiables, divagations gratuites, périls (p. 36).

On n'étonnera sans doute pas beaucoup celui qui réédite ces vieilles erreurs sur la foi, en disant que l'Eglise ne reconnaît pas, dans ce portrait, sa foi à elle. Malgré tout, on a l'impression qu'il ne l'oublie que pour les besoins de sa mauvaise cause. L'étonnera-t-on davantage en lui disant que le théologien catholique est prêt à signer ces dernières formules, bien que leur style ne soit pas tout à fait « d'Eglise » ?

L'intelligence humaine, « une petite chose » et, malgré tout, ce « qu'il y a de plus solide » en notre nature ? D'accord ! L'Eglise, au fond, en convient si bien qu'elle tient essentiellement à conserver à la foi son caractère rationnel. Selon la parole[1] de l'Epître aux

1. « Ut nihilominus fidei nostrae *obsequium* rationi consentaneum (Rom. XII, 1) esset... » Denzinger-Bannwart, 1790.

Romains, reprise par le concile du Vatican, l'obéissance de notre foi doit être conforme à la raison. Le fidéisme, malgré ses attitudes d'hommage, n'a jamais reçu de l'Église que rebuts et condamnations. La foi est du domaine de l'intelligence, bien qu'elle le déborde. Son objet d'abord est fait de vérités[1]. C'est à l'intelligence, qu'elle s'adresse, c'est d'elle qu'elle réclame l'adhésion. Mais aussi est-ce elle qui doit nous conduire à la foi, elle est le guide[2]. Elle démontre les fondements de la foi. Elle se rend compte que, dans cette foi même, si beaucoup de choses la dépassent, aucune ne la contredit. Ce qui la dépasse, bien que mystérieux, est pour elle un enrichissement, un coin du voile soulevé sur les profondeurs de la vie divine et les insondables desseins de la miséricorde de Dieu[3]. Cet apport nouveau de la foi, que constitue la révélation des mystères, l'homme, bien loin d'être tenu d'en profiter pour se reposer de penser, est invité, selon la formule fameuse « fides quaerens intellectum »[4], à l'assimiler le plus possible par son intelligence. Qu'est donc la théologie, sinon le travail de la pensée des croyants?

Le croyant n'a jamais le droit d'abdiquer son intelligence. Cela implique qu'il n'admettra rien qui la contredise, car elle est « ce qu'il y a de plus solide en nous » ; mais cela n'implique pas le moins du monde qu'il n'admettra pas le mystère ; bien au contraire, s'incliner devant ce qui dépasse son intelligence, puisqu'il a de bonnes raisons pour le faire, c'est reconnaître, par son attitude et non plus seulement du bout des lèvres, qu'elle n'est « qu'une toute petite chose » et que, selon la parole profonde d'Hamlet : « Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre que n'en a jamais rêvé notre philosophie. »

C'est dans le rôle de guide et d'instrument que consiste le pri-

1. « Le reproche de défendre à l'esprit humain d'aborder certains problèmes, reproche que lui adressait, l'autre jour, un jeune savant de nos amis, ce reproche n'a point de sens. Le Syllabus catholique ne défend l'abord d'aucun problème. Mais de certains problèmes, il formule sa solution ». Charles MAURRAS, *La Politique religieuse*. Sur le texte du Syllabus, p. 148.

2. Quoad has quaestiones varias ratio fidem praecedit debetque ad eam nos conducere ». *De fide et ratione* (*contra Ludovic. Eug. Bautain*). Denziger-Bannwart, 1626.

3. « Neque solum fides et ratio inter se dissedere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur *eamque multiplici cognitione instruat* », Concile du Vatican. Ibid., 1799. « Fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet eamque divinarum rerum cognitione mirifice *illustret, confirmet atque perficiat* ». *De fide et ratione* (*contra Hermesianos*). Ibid., 1635.

4. « La foi cherchant l'intelligence ».

mat que le catholicisme reconnaît à l'intelligence. Même dans le domaine de la mystique elle a encore son avis à donner, car c'est à elle qu'appartient le contrôle de la légitimité de phénomènes qui la dépassent. Dans la contemplation passive elle intervient encore : si elle ne la produit pas, du moins elle en bénéficie. C'est en elle que Dieu fait naître cette étonnante lumière où même les connaissances antérieures péniblement acquises ont un rôle à jouer. Au terme d'une belle étude sur la mystique de Saint Jean de la Croix[1], M. Wehrlé concluait : « En présence de ces données, je demande si l'on peut concevoir une doctrine qui écarte plus efficacement que celle de Jean de la Croix le péril des illusions malsaines ; une doctrine qui soit plus résolument hostile à toute contagion d'illuminisme ; une doctrine enfin qui, par la manière dont elle ouvre l'accès des voies mystiques, réalise et retienne davantage le caractère de la rationalité. — Sans doute, en suivant ces voies, l'âme rencontrera des choses qui excèdent toutes ses capacités naturelles, *quae exsuperant omnem sensum*. Mais ces choses mêmes n'auront droit de cité en elle qu'en se laissant en quelque manière comprendre dans un ordre raisonnable, sinon rationnel. Il en résulte que, même en aspirant aux états les plus élevés, ce qu'elle appellera de ses vœux restera susceptible d'être ordonné à la raison : *ea quae sunt rationabilia appetentes*. » Il ajoutait : « D'ailleurs l'exercice normal de toutes nos facultés reste nécessaire et obligatoire dans tous les départements où elles doivent déployer leur activité. Mais toutes les connaissances antécédentes, manifestement inférieures, sont comme assumées dans une connaissance supérieures »[2]. On voit si, dans la doctrine mystique la plus authentiquement catholique, il est demandé aux croyants de « supprimer leur intelligence » afin « qu'ils puissent jouir des compensations mystiques ».

Quand donc on nous offre le portrait suivant de l'intellectualisme de l'Eglise :

Ainsi, presque à ses origines, fit-elle alliance avec la métaphysique platonicienne. Effort heureux pour donner une valeur philosophique et *un sens intellectuel*[3] à l'aventure mystique du Christ, pour créer, à côté de

1. *La Vie et la Doctrine de Saint Jean de la Croix*. Extrait des *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 3. *Qu'est-ce que la mystique?* p. 40 et 44.

2. Cf. p. 25. Il y a mieux encore : « Aux âmes inquiètes, désormais (l'Eglise) n'offrira plus un sûr refuge. Le quiétisme la guette. Elle va naviguer, sans frein, ni boussole, sur l'océan des folies mystiques! » (p. 36).

3. C'est moi qui souligne.

la religion populaire, une religion de l'élite, *une sorte de doctrine ésotérique*[1] susceptible de satisfaire l'esprit (p. 29).

comment veut-on que nous l'y reconnaissions? Il y a dans ce tableau autant d'erreurs que d'affirmations. Erreur sur le rôle de l'intelligence dans l'Eglise : elle n'est pas réservée à une chapelle de théologiens. Ceux-ci n'ont jamais eu d'autre *Credo* que celui que chantent les humbles dans la grande basilique commune. Quand on parle de « primat de l'intelligence »[2] dans l'Eglise, il ne s'agit nullement de réserver la place d'honneur aux intellectuels. A ce compte-là, où mettrait-on les apôtres ? On veut dire que le catholicisme est d'abord une croyance, qu'il s'adresse donc à l'intelligence, et non seulement au cœur, bien qu'il ne soit vraiment compris que des yeux que le cœur illumine. L'intellectualisme foncier du catholicisme est d'abord dans le *Credo* des humbles, ensuite, mais ensuite seulement, dans les spéculations théologiques qui en dérivent.

De là la seconde erreur qui défigure dans ce tableau notre métaphysique chrétienne : l'erreur sur son origine. L'Evangile a « un sens intellectuel » parfaitement défini antérieurement à son alliance avec quelque philosophie que ce soit. Or, pour les théologiens, comme pour les simples, comme pour les mystiques, dans le catholicisme c'est l'évangile qui reste l'essentiel. En en vivant, en adhérant au mystère chrétien dont il est l'annonciation, le croyant a conscience de demeurer fidèle à ce qu'il y a de plus solide en sa petite pensée. Seulement il ne lui donne pas des attitudes de reine satisfaite de son domaine, mais de pauvre en quête de plus riche vérité. Le mystère déborde les cadres étroits de l'intelligence humaine, mais il reste de l'ordre de l'intelligence. Comme Dieu, dont il nous laisse entrevoir quelque chose, il est de l'intelligible en soi. C'est vers une possession plus complète de cet intelligible que nous guide la leçon des Béatitudes. L'intellectualisme chrétien est orienté vers la vision de Dieu.

*
* *

Il faut ajouter : et l'ordre chrétien aussi. Car, s'il peut paraître anarchique aux partisans d'un ordre où toutes les perspectives s'ar-

1. C'est moi qui souligne.
2. Cf. p. 31.

rêtent et se brisent aux horizons de la terre, l'Evangile n'en implique pas moins l'épanouissement d'un ordre magnifique. Seulement cet ordre est un ordre à lui, que peuvent seuls comprendre ceux qui acceptent de lever les yeux vers le royaume de Dieu.

On nous dit aujourd'hui :

> Voici, d'ailleurs, l'erreur la plus grave : l'Eglise faiseuse d'ordre ! Nous avions fini par l'admettre. Pourtant, n'avait-elle pas commencé par briser l'armature de la cité antique, par ébranler la patrie, la famille et l'Etat ? Substituant sa doctrine du salut personnel à celle du salut par le groupement, n'était-ce pas elle qui avait institué pour la première fois le conflit de l'individu avec le milieu social ? D'ailleurs, au plus beau moment de son essor intellectuel, n'impose-t-elle pas à la raison grecque l'égalité monstrueuse qui met en péril l'art et la cité ? A l'élite hellénique n'affirme-t-elle pas que n'importe qui mérite d'être appelé homme, au même titre qu'Alcibiade ? (p. 31).

Que l'Evangile, pour établir son ordre à lui, ait dû, d'ailleurs sans violence aucune et par le seul rayonnement de son esprit, révolutionner l'ordre antique, c'est bien évident. Mais qu'il ait « institué pour la première fois le conflit de l'individu avec le milieu social », cela est plus que du paradoxe.

Les conflits entre l'intérêt de l'individu et l'intérêt du groupement social ont existé de tout temps. Etablir un ordre consiste précisément à déterminer une hiérarchie qui permettre de résoudre ces conflits dans la justice. Or, quand on veut résoudre ce problème en le circonscrivant rigoureusement dans les limites de temps et d'espace, qui sont celles de la conception naturaliste antique, il se révèle insoluble. Si l'intérêt individuel l'emporte, c'est l'anarchie : le monde devient un coupe-gorge. Si au contraire, la raison d'Etat devient la loi suprême, c'est la personne humaine qui est injustement sacrifiée.

Bien loin d'instituer le conflit, l'Evangile l'a résolu en brisant la voûte surbaissée du ciel antique sous laquelle étouffaient les âmes. Comme la plupart des antinomies humaines, celle-ci se résout par la transcendance. C'est de l'Evangile que l'on doit dire ce que M. Charles Maurras disait du grand Cardinal Mercier qui n'en était que le serviteur : il a allumé dans le monde « le flambeau des hiérarchies directrices »[1]. Et voici comment le Cardinal Mercier

1. *Revue Catholique des Idées et des Faits*, numéro spécial des vendredi 28 mars et 4 avril 1926, p. 10.

lui-même définissait la vérité première de l'ordre chrétien, à la lumière de ce flambeau[1] : « La distinction d'une double part à faire dans la vie humaine, l'une momentanée, de stage, d'épreuve ; l'autre définitive, d'expansion totale, où la justice souveraine corrigera les désordres et redressera les abus du monde présent, où le bien sera adéquatement rémunéré et le mal éternellement châtié ; cette distinction, disons-nous, est essentielle à l'ordre moral, à la religion catholique, au christianisme, à toute religion digne de ce nom. Et lorsqus le socialisme la bat en brèche, cette distinction, lorsqu'il parle, agit comme si cette distinction n'existait pas, il sape par la base toute moralité obligatoire, l'organisation familiale, la patrie, la civilisation. » Or le socialisme n'a ce résultat que par cela même qu'il est, lui aussi, une forme du naturalisme.

Le christianisme ayant distingué de la sorte deux phases dans la vie du monde : au terme, la cité du ciel ; maintenant, la cité terrestre, qui en est le prélude, et bien marqué la dépendance qui les relie, déploie ainsi sa hiérarchie des valeurs humaines.

Au sommet, les âmes immortelles, au salut de qui tout est subordonné ; puis, très au-dessous, le bien temporel des groupements ; enfin, le bien temporel des individus. Ici-bas, l'individu doit se sacrifier au bien général, mais le bien général lui-même, n'a d'autre but que de créer un milieu favorable au développement moral par lequel les personnes humaines doivent atteindre leur immortelle destinée.

L'homme n'est pas un prince, installé dans le beau domaine du monde, fait pour y vivre et y jouir du mieux qu'il peut. Il est un pélerin en marche[2] pour retrouver son héritage céleste. Par là même qu'elle abstrait de cette orientation suprême, la philosophie naturaliste aboutit à un contre-sens fondamental. Ses analyses de l'ordre de la cité terrestre en sont, elles-mêmes, faussées et ses méthodes d'organisation en deviennent dangereuses. Un aménagement terrestre qui ne tient pas compte du ciel ne peut réussir, même ici-bas. Pour cela, il faut commencer par comprendre que la demeure à construire n'est pas le palais du roi de la création, mais la tente du pèlerin du royaume des cieux. La cité de la terre, pour tous, même pour le politique incroyant qui l'ignore, n'est qu'un campe-

1. Lettre collective de l'épiscopat belge du 18 août 1925. *Documentation catholique*, 30 octobre 1925, col. 452.
2. *Ia Petri*, II, 11.

ment. De le savoir, le chrétien recueille, même pour ici-bas, un immense avantage. Il est moins préoccupé de l'aménager à tout prix de manière à obtenir le maximum de jouissance. Les maux inévitables, n'étant que pour un temps, le trouvent plus résigné. Et pourtant, sans paradoxe, il reste, pour réaliser cet aménagement, à la fois plus apte et plus entreprenant. N'ignorant pas que la cité, la nation, la société humaine tout entière ne sont que des campements provisoires, il sait qu'elles ne peuvent être organisées que comme tels et que toute hâte fiévreuse pour organiser le ciel sur terre, demeure voué à l'échec et aux douleurs vengeresses des passions déçues. Il ne risque pas, malgré cela, de se désintéresser du progrès social, parce que travailler à l'amélioration, même imparfaite et provisoire, du milieu où il vit, découle pour lui du grand devoir fondamental de la fraternité chrétienne, signe de la sincérité de son amour pour Dieu et gage de ses droits à participer au bonheur de la cité du ciel.

L'ordre chrétien, parce qu'il est un ordre céleste, est encore, pour la terre, le meilleur et le plus fécond.

* * *

Aussi un problème demeure-t-il, celui dont un aspect a été posé par M. Charles Maurras avec une acuité saisissante, mais dont seuls ceux de ces disciples qui se convertissent trouvent la solution logique : D'où provient la fécondité humaine de l'Eglise ?

En effet, le bienfait indirect de la foi pour la pensée et pour l'ordre humains, reste, malgré tout, indéniable aux yeux de qui regarde, dans son ensemble, l'évolution de la civilisation humaine. Certains voudraient, aujourd'hui, reprendre leur témoignage et nous faire croire que

> si [l'Eglise] participa ne quelques circonstances au bienfait de l'ordre, elle ne collabora pas à créer ce bienfait (p. 34).

Mais ce qu'elle a fait du monde romain qui se décomposait au dedans et que dépeçaient les hordes barbares est un témoignage trop éclatant du contraire.

C'est pourquoi les esprits en quête de vérité continueront à suivre le chemin de plusieurs de leurs devanciers. On nous dit de ceux-ci :

Si l'Eglise leur apparaissait vraiment comme l'interprète des plus sages vues humaines, ils en arrivaient à se demander quelle était la cause de cette imperturbable sagesse, et, si l'on veut, ils en cherchaient le moteur (p. 25).

D'autres âmes voudront pénétrer ce mystère : Qu'est-elle donc cette Eglise qui, malgré le ferment évangélique qu'elle porte en elle, demeure la grande force d'ordre ? Si c'était à cause de ce ferment même ? L'évangile ne serait-il pas l'ordre véritable ?

Qu'est-elle donc cette Eglise qui sacrifie tout à la tradition de sa foi et qui, malgré cela, se retrouve toujours sur le chemin où passe l'intelligence quand elle revient de ses égarements ? Si c'était à cause de cette tradition même ? La foi ne serait-elle pas, en ce monde la condition de la sécurité de la pensée?

En attendant, l'Eglise continue sa route, guidée par la pensée de Dieu.

Bruno de Solages.

Frédéric Lefèvre ou le témoignage du cœur[1]

I

Je ne cesse de lire et de relire *L'Automne à Charmes avec Claude Gellée*. Ces pages que la mort a interrompues sont le véritable testament spirituel de Maurice Barrès. Lui qui se plaisait aux « œuvres mystérieuses des grands artistes devenus vieillards », au *second Faust* de Gœthe, à la *Vie de Rancé*, de Chateaubriand, aux derniers vers de Hugo, au *Jacob luttant avec l'ange*, d'Eugène Delacroix, à la *Pentecôte*, du Gréco, voici qu'il nous a laissé, aussi hautes, aussi admirables qu'une peinture inachevée du peintre de Tolède, mais toutes claires et toutes françaises, de suprêmes lignes baignées de lumière, où l'enfance et la nature se rencontrent, s'interrogent, se répondent, grâce à la mémoire créatrice d'un homme vivant et vrai qui, au bout de sa course, ne trouve rien de mieux que de réclamer à ce mystérieux colloque de la nature et de l'enfance quel est le sens de la vie et quel est le secret de Dieu.

Il est pour les âmes d'or une double pierre de touche. Il faut les éprouver au contact du souvenir et à celui de la forêt. Le moyen âge, si grand et si pur, s'élève par les « Enfances » de ses plus nobles héros et se trouve si mêlé aux arbres qu'il les taille en pierres pour ses cathédrales. De Villon à Claudel, de Joinville à Ramuz, rien ne me plaît davantage que de leur demander à tous, aussi bien à Bossuet qu'à Fénelon, à La Fontaine tout autant qu'à Chateaubriand, à Racine comme à Lamartine, s'ils ont aimé les fleurs et ce que leur ont dit les premières années de leur âge.

Dans la solitude et le recueillement des bois et des prés, dans le

1. Est-il utile de faire remarquer à nos lecteurs que les écrivains cités par l'auteur de cet article ne sont pas tous également recommandables, quelques-uns même étant notoirement étrangers à notre foi? (N.D.L.R.).

réveil ingénu des yeux et du cœur, l'homme se dépouille des « littératures » et des mensonges. Il retourne aux sources de l'être, il retrouve la bonté.

J'écris ces lignes dans une petite ville de l'Ile-de-France qui porte sur son blason un lac au pied d'un chêne et qui a pour devise : *Querni sub tegmine fontes.* Des fontaines à l'ombre des chênes. Eaux vives, grands arbres, calmes créatures de Dieu, c'est à vos ombres ou sur vos rives que l'on peut le mieux faire le partage des « littérateurs » et des hommes.

Les bureaux dans la ville nous enfièvrent; aux rayons calfeutrés des bibliothèques, il finit par se composer un miel de pavots, une confiture d'opium. Ah! délivrons-nous du factice et du convenu !

***

Ainsi, j'éprouve en moi-même les raisons profondes qui conduisent de plus en plus Frédéric Lefèvre dans la forêt de Taverny ou sur les bords de la Gartampe lorsqu'il veut confronter avec l'humanisme, avec le réalisme éternel, les auteurs et les œuvres de notre temps. Dans le petit livre, si plein et si savoureux qu'il a consacré à *Georges Bernanos*, il nous a dit précisément quel goût le porte à ces matinées du *Hêtre rouge* où il compose les meilleures pages de ses livres. Et, d'abord, lui aussi, comme Claude Gellée ou comme Maurice Barrès lui-même, il voit se lever des prés et des bois l'image de son enfance. Une petite fille court auprès de lui, qui le ramène encore mieux, et comme par la main, aux impressions les plus fraîches et les plus directes qu'il reçut de la nature. Sur la lisière de la belle forêt qui s'étend jusqu'à Saint-Leu, Lefèvre se propose avec raison de conduire tout son travail.

« C'est là, nous dit-il, c'est là, s'il plaît à Dieu, que je vivrai courageusement ma vie de *serviteur* fidèle, jusqu'au jour où il me sera possible de regagner ma Mayenne natale, le bourg d'Izé où je suis né, celui de Courcité où s'écoula mon enfance, où j'ai appris à garder les vaches et à pêcher, et où je guiderai alors, par les chemins creux, les enfants de Riquette vers les ruisseaux peu connus où les écrevisses sont si nombreuses ».

J'aime chez Lefèvre, comme chez Colette ou chez Rachilde, cette fidélité paysanne. Il y a là une force, une sève, un amour, qui vivifient les écrits, donnent au style une verdeur et une fraîcheur que l'atmosphère des bibliothèques ne saurait pro-

duire. Que j'aime, dans les sentiers de Vincennes et de Fontenay, aux bords du lac des Minimes, à me sentir d'accord avec lui!... Au milieu de la jeune verdure, des arbres blancs, tout en fleurs, se lèvent comme des anges. Quels chemins de ciel nous montrent-ils, en agitant ces grandes ailes que leur composent les hautes branches mêlées et serrées? N'arriverons-nous pas au château de la Belle au bois dormant, à la fête champêtre du *Grand Meaulnes*? Ah! nous recevrons du moins la leçon de patience, d'énergie, d'humilité, de fidélité, d'amour, que distribue, sans lassitude, aux hommes ingrats et distraits, le doux et magnifique monde végétal.

« En attendant d'arpenter la forêt de Pail ou le bois d'Izé, poursuit Lefèvre, je rôde dans la forêt de Taverny ; ma fille me devance ou me suit, cueillant les muguets qui sont la principale parure de ce mois. Le silence de la forêt, un silence vivant, un silence qui est un hymne nous environne.

« Quand je me promène entre les grands chênes et les fûts blancs des bouleaux, j'oublie les milieux littéraires, leurs querelles et leurs envies ; je ne suis plus qu'un receveur d'enregistrement lettré, un petit hobereau traduisant Virgile... »

Je ne me lasse point de citer ces pages. Elles n'ont été publiées, je crois, qu'en une petite édition de luxe, à l'enseigne de la Tour d'ivoire. Lefèvre, à force de nous parler des autres, nous dérobe ses meilleurs trésors. C'est de nouveau, en édition de luxe, qu'il nous donne aujourd'hui son admirable étude sur *Les sources de Paul Claudel*. Qu'il me soit permis de m'attarder aux sources de Lefèvre lui-même. Et pour moi, comme à ses propres yeux, elles jaillissent d'abord en pleine et bonne terre française, parmi les herbes et les fruits de chez nous, sous le feuillage sacré où les fées converties laissent la place à l'Archange céleste. *Querni sub tegmine fontes...*

Muguets, myrtilles et châtaignes, les arbres et les oiseaux enseignent à Lefèvre une leçon qui le reconduit à Saint Thomas d'Aquin.

« Il faut se trouver, affirme-t-il, mais ce n'est pas forcément dans les livres qu'un écrivain se trouve. Je m'étais oublié depuis fort longtemps, j'ai commencé à me retrouver dans la forêt de Taverny. »

Les livres? — Ici durent seulement ceux qui, pareils à des arbres vigoureux et généreux, sont sûrs de durer. Continuons à prendre notre auteur en veine de confidences :

« La forêt de Taverny, dit-il encore, a beaucoup contribué à développer en moi le sens de la justice : Vous ne sauriez vous imaginer combien de

livres deviennent illisibles quand de toutes parts autour de vous montent les senteurs printanières et l'haleine amoureuse de la nature en travail. »

Mais, en revanche, il est des livres qui, eux aussi, apportent du « bon air », des livres solides et francs, des livres de paysans, et Lefèvre de les nommer : *Joie dans le Ciel* ou *la Guérison des maladies*, *l'Echange* ou *le Père humilié*, *Eve* ou *La tapisserie de sainte Geneviève*, *Sous le soleil de Satan*. Ramuz, Claudel, Péguy, Bernanos, auxquels je sais bien que Lefèvre n'hésiterait pas une seconde à joindre un Léon Bloy, un Silvestre, un Pourrat, et peut-être même le Paul Valéry d'aucunes stances du *Cimetière marin* ou de certains vers du *Narcisse* et de la *Jeune Parque* et sans doute aussi l'Alain Fournier du *Grand Meaulnes* ou le Jean Giraudoux de *Suzanne et le Pacifique* : ces auteurs si originaux et si divers, en voilà qui supportent d'être lus dans la forêt, fermes et forts comme des troncs de chênes ou gracieux et légers comme ces hautes pousses qui semblent prêtes à s'envoler, mais tous jaillis et nourris, comme l'arbre de *Tête d'or*, du contact du ciel infini et de la terre maternelle.

II

« O arbre, accueille-moi ! C'est tout seul que je suis sorti de la protection de tes branches, et maintenant c'est tout seul que je m'en reviens vers toi, ô mon père immobile !

« Reprends-moi donc sous ton ombrage, ô fils de la Terre ! O bois, à cette heure de détresse ! O murmurant, fais moi part

« De ce mot que je suis dont je sens en moi l'horrible effort !

« Pour toi tu n'es qu'un effort continuel, le tirement assidu de ton corps hors de la matière inanimée.

« Comme tu tettes, vieillard, la terre,

« Enfonçant, écartant de tous côtés tes racines fortes et subtiles ! Et le ciel, comme tu y tiens ! Comme tu te bandes tout entier

« A son aspiration dans une feuille immense, Forme de Feu !

« La terre inépuisable dans l'étreinte de toutes les racines de ton être

« Et le ciel infini avec le soleil, avec les astres dans le mouvement de l'Année,

« Où tu t'attaches avec cette bouche, faite de tous tes bras, avec le bouquet de ton corps, le saisissant de tout cela en toi qui respire,

« La terre et le ciel tout entiers, il les faut pour que tu te tiennes droit !

« De même que je me tienne droit, que je ne perde pas mon âme !... »

Cette grande invocation de Simon Agnel, à l'arbre chéri de son enfance, véritable hymne héroïque dont Frédéric Lefèvre se

plaît à dire et à redire maint passage et auquel il revient sans cesse, nous jette en plein aux sommets du symbolisme.

Symbolisme, humanisme, réalisme, trois termes qui s'appellent et se répondent en une vision catholique de l'Univers.

La préface de Lefèvre aux *Sources de Paul Claudel* et son premier chapitre sur le symbolisme nous donnent sans aucun doute l'apogée actuel de son œuvre et de sa pensée.

Il semble que l'étude du grand poète de l'*Annonce faite à Marie* dessine la continuité intellectuelle de Lefèvre. C'est autour de l'œuvre claudelienne que semblent se cristalliser toutes ses pensées.

Je sais que son désir personnel a toujours été de dépasser l'étude proprement dite des livres et des auteurs ; de nous donner, en même temps que ses réflexions sur les écrits d'autrui, ses propres remarques sur la vie quotidienne, l'écho de son expérience, les idées et les sentiments que le contact du réel nourrit en lui chaque jour; enfin, d'aboutir à ce genre éminemment français et humain : l'Essai. Michel de Montaigne, dans sa « librairie », demeure le patron incontestable des essayistes. Mais Rabelais aussi l'est à sa manière, et Rousseau encore, et Sainte-Beuve. De ce que chacun a de bon, le désir de Lefèvre serait de faire son profit pour composer une œuvre originale.

C'est dans le *Georges Bernanos* et dans *Les Sources de Paul Claudel*, en attendant ces *Matinées du Hêtre rouge* dont la *Revue des Jeunes* publie un premier état, que Lefèvre réalise, en vérité, son projet. Mais, durant la guerre déjà, ne nous a-t-il point donné trois petites méditations, écrites au front, intitulées *Le Mépris sauveur, essais*? Essais lyriques ou philosophiques, sans doute, poèmes en prose plutôt, d'une allure un peu trop lointaine, un peu trop transposée pour mériter pleinement le titre d'essais, pages où l'on sent encore le vague et l'insuffisance d'une pensée qui se cherche. Je crois que leur auteur ne signerait pas aujourd'hui toutes les impressions qu'il a recueillies. Un nom, cependant, s'y impose à nous, et c'est le nom de Claudel. Lefèvre nous y montre, notamment, chez l'écrivain de l'*Art Poétique* un souci de l'idée de temps analogue à celui du philosophe de l'*Essai sur les Données immédiates de la Conscience*. Et qu'il ne distingue pas encore assez quelle ampleur métaphysique dépasse et transfigure, chez le grand poète catholique, des vues assez proches de celles de Bergson, je le crains un peu. Mais déjà il a nommé son trésor. Qu'il prenne,

en plein Montmartre, la direction de *la Vache enragée* — plus hardi encore que Rodolphe Salis quand celui-ci imposait Léon Bloy au public léger du « Chat Noir » pour sa truculence et non pour son génie profond — c'est au profond génie de Claudel, que Lefèvre consacre tout de suite une série d'articles remarqués. Il avait une belle audace, vraiment, d'offrir aux lecteurs de son journal d'avant-garde ces pages sérieuses et solides où il montrait nettement que Rimbaud, à le lire sans aucun parti pris, conduisait fortement au catholicisme et que Claudel avait raison dans ce qu'il en proclamait. Et la fortune a eu raison de sourire à cette audace qui n'était point téméraire. Il ne s'agissait pas d'un critique en train de miser sur un auteur, mais d'un homme qui trouvait un homme, comme Cébès, Simon Agnel. Plus heureux que Cébès! En vain, celui-ci presse-t-il *Tête d'Or* de lui donner le lieu et la formule : toute l'énergie de ce grand chef se heurte finalement à l'énigme douloureuse du monde, au problème du mal et de la mort. Claudel, au contraire, apporte la réponse la plus pleine, la plus haute, la plus complète, la plus satisfaisante que puisse recevoir le cœur humain : la réponse catholique. La formule est le Verbe créateur et rédempteur lui-même. L'arbre de la forêt n'est que le symbole du lieu unique où se lie le prodigieux accord du ciel et de la terre, et qui est l'Arbre de la Croix.

*
* *

« ...Les vrais écrivains, dit Lefèvre, sont toujours *croisés* sous le signe du cœur ». C'est à propos de l'action de Claudel sur un Alain Fournier ou sur un Jacques Rivière. « L'esprit, dit-il aussi, ne commence à souffler que par delà la littérature. » Et il songe également à l'action d'un Léon Bloy et d'un Charles Péguy sur nombre d'âmes connues ou ignorées. Mais il nous témoigne aussi de son expérience personnelle quand il ajoute et qu'il affirme : « Claudel, c'est avant tout un homme qui agit sur d'autres hommes. »

Vous sentez combien de ce point de vue réel, concret, humain, de ce point de vue où le critique ne demande plus aux écrivains que d'être vrais comme la forêt, de réaliser leur nature et leur être comme un arbre fécond et fructifère, la véritable notion d'*humanisme* va prendre le sens le plus large et le plus légitime. Il ne s'agit point de se tenir au mouvement de la Renaissance, au culte

exclusif des lettres grecques et romaines, de renier le magnifique humanisme spirituel du Moyen Age qui, de Scot Erigène à saint Thomas d'Aquin, « transposait... transformait la matière antique en l'élevant à la puissance chrétienne »; il s'agit, bien au contraire, d'intégrer à cet humanisme repris et continué l'apport de tout ce qui est vivant, l'apport de tout ce qui *est*, de tout ce qui dure et demeure, de tout ce qui intéresse vraiment l'homme dans les lettres anciennes ou modernes. Frédéric Lefèvre trace en une vingtaine de pages une très belle fresque de toute notre histoire littéraire. Il trouve moyen d'y rendre justice à deux poètes peu connus, Pierre de Nesson et Jean Régnier : l'un, avec les *Leçons de Job* ou *Vigiles des Morts*, lui marque tout ce que le XVI^e^ siècle aurait gagné à connaître ses prédécesseurs; l'autre, les actions et les réactions de la vie et de l'œuvre d'art. Ainsi, volontiers, l'auteur des *Sources de Paul Claudel* ferait sien encore le mot de Térence, cher à Henri Bremond : *Nil humani a me alienum*. Mais il ne lui donnerait pas un sens moins élevé que notre historien du sentiment religieux. Tous deux, je les vois d'accord pour réclamer à l'humanisme « une discipline spirituelle ». Ils ne veulent pas de la « littérature », au sens péjoratif que ce nom a pris depuis Verlaine, et dont Maritain peut écrire, dans *Frontières de la Poésie*, qu'elle groupe, cette littérature, « toutes les contrefaçons de beauté qui font mentir l'œuvre chaque fois que l'artiste se préfère soi-même à celle-ci » et qu'elle « est à l'art comme l'amour-propre à la vie morale ». Ce que veut un Lefèvre également c'est le respect du réel, c'est que chaque artiste nous apporte dans toute sa pureté sa vision du monde : « Notre humanisme, indique-t-il, ne sera pas l'exaltation de l'homme seul, mais de l'homme au milieu de la création — faune et flore, trop absentes aujourd'hui de la plupart des œuvres — sous l'œil du Créateur. » Ce qu'il veut, c'est le « réalisme catholique... l'humanisme catholique dont Paul Claudel est aujourd'hui dans le monde le plus magnifique représentant », cet humanisme auquel on peut dire comme à l'arbre de *Tête d'or* :

« La terre et le ciel tout entiers, il les faut pour que tu te tiennes droit! »

***

Toute la création est symbole. Tout art, toute poésie est une dé-

couverte de ce symbole. *Coeli enarrant coelis gloriam Dei.. Pleni sunt coeli et terra gloria tua.* « Tout-Puissant, s'écrie Beethoven dans un cahier intime, Tout-Puissant, dans la forêt je suis heureux, heureux ; dans la forêt chaque arbre parle par ta bouche. O Dieu ! quelle magnificence en une aussi belle forêt : sur les hauteurs règne la paix pour te servir. » Et encore : « Aux champs, il me semble entendre chaque arbre me dire : saint, saint, saint. »,

Ecoutons maintenant Frédéric Lefèvre :

« Il n'y a pas deux symbolismes, nous dit-il : le symbolisme littéraire et le symbolisme religieux.

« Il y a le symbolisme qui est avant tout *le chant des similitudes*, la découverte de Dieu derrière les beautés dont successivement il se masque et malgré ces beautés ; leur séduction propre ne doit pas nous retenir...

« ...Poète symboliste, poésie symboliste, ces expressions — si on les entend bien — ne peuvent pas n'apparaître point pléonastiques... »

L'auteur des *Sources de Paul Claudel* se plaît à citer largement le remarquable chapitre qu'un jeune philosophe de haute valeur, M. Henri Gouhier, a consacré au *Symbolisme* dans un beau livre sur *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse.* Après nous avons montré combien Malebranche se plaît à retrouver l'image du Christ dans la nature, Gouhier attire notre attention sur les deux ordres d'acquisitions spirituelles que nous pouvons entreprendre : « ...Les choses, dit-il, ont donc deux sens, selon qu'on les considère en elles-mêmes ou comme des emblèmes. » Gouhier, d'ailleurs, ne se tient pas à la seule doctrine de l'auteur des *Entretiens sur la Métaphysique et la Religion.* Bien qu'il considère qu' « appelé par le principe métaphysique de la gloire de Dieu, jailli du sentiment chrétien, le symbolisme tient à ce qu'il y a de plus essentiel dans la pensée de Malebranche », il ne craint pas aussi d'affirmer : « Les doctrines passent : le symbolisme demeure ».

« Qu'ils s'appellent saint Augustin, saint Thomas, saint Bonaventure ou Malebranche, ajoute Gouhier, qu'ils soient platoniciens, aristotéliciens ou cartésiens, ces philosophes sont chrétiens : la croix est au centre de leur univers et la croix est immense ; or au pied de la croix on ne voit pas les choses de la même manière, on est trop près d'elle pour l'oublier un seul instant ; la mesure des grandeurs et des mouvements ne suffit plus ; le chrétien a le sentiment qu'il peut dépasser les apparences, cesser de tourner autour des choses et les connaître par le dedans... »

Je ne crains point de rapprocher de ces lignes un passage essentiel de *Frontières de la poésie :*

« ...Ce qu'il fait — dit Maritain, du poète — doit ressembler, non aux apparences matérielles des choses, mais à quelqu'un des sens cachés dont Dieu seul voit briller l'iris sur le cou de ses créatures, — et par là même ressembler à l'esprit créé qui a discerné à sa façon cette couleur invisible. Ressemblance mais ressemblance spirituelle. Réalisme, si l'on veut mais réalisme transcendental.

« Cette divination du spirituel dans le sensible, et qui s'exprimera elle-même dans le sensible, c'est bien là ce que nous appelons poésie... »

La thèse de Lefèvre n'est pas différente. Peut-être souligne-t-il moins que Gouhier et que Maritain que le symbolisme sera d'autant plus vrai, d'autant plus réel qu'il sera plus chrétien. Mais l'objet même de son étude, un grand poète catholique comme Claudel, le ramène sans cesse à nous montrer qu'il en est ainsi de fait. Et, d'ailleurs, après nous avoir dit fort justement que « le symbolisme n'est pas une fin en soi », qu' « il n'est qu'une volonté, un moyen d'appréhender le réel », Lefèvre poursuit :

« Chez trop de symbolistes..., l'image s'élève rarement jusqu'au symbole ; l'image se suffit à elle-même ; les poètes trouvaient en elle leur délectation ; elle les écartait du réel au lieu de les en rapprocher. »

Et l'exemple de Laforgue, détourné du réel aussi par les « systèmes clos et partiellement faux » des philosophes allemands, confirme encore que tout symbolisme, en tant qu'il *est*, rejoint la vérité éternelle. « Tout est à moi catholique », affirme Claudel.

* * *

La filiation de Rimbaud à Claudel n'a jamais peut-être été mieux poursuivie que dans les pages pénétrantes que Lefèvre lui consacre. Parce qu'il cherche des hommes et non point des « littérateurs », des actes et non pas des phrases, notre sourcier de l'œuvre claudelienne se refuse avec raison à reconnaître la prétendue obscurité de Rimbaud. A force de vouloir faire de celui-ci une espèce d'ange, avec Jacques Rivière, ou une espèce de démon, avec quelques-uns de ses sectateurs les plus modernes, on a embrouillé les choses à plaisir. Un homme, simplement, mais un homme de génie, plus sensible, plus souffrant, plus violent aussi que beaucoup d'autres, plus enfant, plus spontané, trop spontané, soumis comme nous tous au péché originel dont la Vierge seule fut

exempte, capable, hélas ! d'autant de blasphèmes que de prières, connaissant en soi-même la faiblesse de la chair aussi bien que la promptitude de l'esprit, Jean-Arthur Rimbaud se pose et nous pose le problème de notre destinée humaine.

Cela n'empêche pas Lefèvre d'analyser, d'une manière tout à la fois aiguë et solide, l'art prodigieux, non seulement des *Illuminations* et d' *Une saison en enfer*[1], mais aussi de ces *premiers vers* qui me paraissent trop négligés aujourd'hui et qui pourtant contiennent des merveilles comme *Les effarés* ou *le Bateau ivre*. Mais il va droit au sens primordial de cette œuvre : « Une saison en enfer ou cinq ans de la vie d'un héros ». Gageons que Marcel Coulon approuverait ce sous-titre.

Nous sommes en face d'une confession, de la confession la plus directe et la plus cruelle qu'aucun écrivain nous ait jamais confiée. Et des questions essentielles s'en élèvent :

« Pourquoi *une saison en enfer* nous a-t-elle été imposée ? écrit Lefèvre. Que devons-nous « mériter » sur cete terre d'exil et de misère ?

« Quel crime expions-nous ? Quand retrouverons- nous cette belle innocence de tous nos sens enfants qui fait la vision parfaite d'où sourd le bonheur parfait et dont, presque seules dans notre littérature, peuvent donner quelque lointaine idée les *Illuminations* du poète ?

« Toutes ces questions, Rimbaud, dès son adolescence se les pose, et il n'écrivait que pour s'aider à les résoudre... »

Ces questions essentielles, ce frémissement symbolique des poèmes rimbaldiens, ce pressentiment d'un sens spirituel, d'un sens surnaturel du monde sensible, voilà ce qui touche Claudel. Que la Grâce, le 25 décembre 1886, à Notre-Dame, emporte brusquement le cœur du poète, toute son œuvre ne sera qu'une réponse énamourée, flamboyante, divine à l'interrogation de Rimbaud, qui est mort, d'ailleurs, en prédestiné. Je ne mutilerai point par des citations les pages où Lefèvre nous montre, avec force et avec splendeur, le chant de Claudel, « chant d'un homme qui se sent profondément accordé avec ce monde », cette poésie cruciale qui reflète sans cesse, autant qu'elle peut, le Verbe crucifié sur l'Arbre unique... Claudel s'est placé au seul point d'où tout le sens de la création rayonne et se transfigure. Mais le poète, arrivé au sommet de son art, avoue qu'il doit *déboucher sur le silence* et adorer.

1. Lefèvre ose un rapprochement curieux et juste entre le style de la confession de la vierge folle et celui du *Livre de Monelle* et du *Voyage d'Urien*.

« ...Le mot du poète, conclue Lefèvre, ne sera jamais sacrement... jamais il ne sera porteur de la pleine vie d'Amour qui délivre en vérité. — Lui aussi, il devra se taire. Ici commence la Mystique. »

Claudel n'a pas moins rempli dans la Poésie le vœu catholique de saint Thomas d'Aquin : *Quantum potes, tantum aude*[1].

Lefèvre pense avec raison qu'une pareille œuvre devrait, doit atteindre tout le peuple de Dieu. — Je voudrais, me disait-il un jour, que les pièces de Claudel atteignent le plus grand public. Je ne crains pas pour lui cette épreuve. Déjà, l'*Annonce faite à Marie* et *l'Otage* ont porté victorieusement. J'imagine facilement que le peuple des faubourgs se passionnerait pour la femme de Louis Laine, dans l'*Echange*.

Lefèvre pense que notre époque, ce « Nouveau Moyen-Age », selon le mot de Nicolas Berdïaeff, a besoin de poètes qui soient des *rassembleurs*. Et tel lui paraît Claudel. L'œuvre de celui-ci est un grand appel à l'*âme commune*, à l'âme chrétienne et catholique de la France. Elle la ramène, elle la rassemble dans la cathédrale. C'est vraiment la poésie qui tend et conduit à la prière. Au-delà ne fulgure plus que le mot d'Angèle de Foligno : « Mais si tu veux vaincre, prie ».

III

Ainsi Lefèvre court à Claudel comme à un homme, comme à un chef entre les hommes. Et aux autres qu'il interroge, c'est encore leur degré d'humanité qu'il demande et leur sens du réel.

« Parfois, écrivait-il au début de son heure avec Ramuz, parfois un grand besoin de solitude nous tire hors du monde ; on craindrait, en restant, de s'enliser une fois de plus dans la médiocrité des questions toutes faites, dans la médiocrité des amours-propres vite satisfaits, dans la banalité écœurante des trop visibles habiletés...

« Puis on se ressaisit ; on pense que la grandeur ne doit qu'exceptionnellement être cherchée hors de la voie quotidienne... et brusquement, parfois, une récompense. Un choc dur. Une résistance bienfaisante : un son mâle. Le « gens-de-lettres » a disparu. Un homme se dresse qui cherche obstinément réponse à tous les grands pourquoi et nous dit, sans « littérature », ses inquiétudes, ses recherches, ses découvertes. L'homme a rencontré l'homme. Heureux ceux dont la vie est jalonnée par ces rencontres !... »

1. Sur l'art, sur le vers de Claudel, Lefèvre, dans une étude consacrée au R. P. Marcel Jousse, nous annonce d'originaux aperçus (Revue des Jeunes, 10 avril 1927).

Lefèvre est de ceux-là. Une sensibilité profonde nourrit sa raison et son énergie. L'homme qui a écrit *le Mépris sauveur* pourrait dire comme Leibnitz qu'il ne méprise presque rien. Mais de tout comprendre, cela ne l'empêche pas, encore une fois, de choisir et d'ordonner. Il n'a pas bifurqué. Son goût des âmes et des idées, des problèmes les plus hauts, et des personnalités les plus fortes, se retrouve dans toute son œuvre.

Chaque jour son avide curiosité d'esprit le pousse à explorer un nouveau domaine, à développer ses recherches. Il n'est pas de ceux qui pensent que d'apprendre nuirait à leur précieux talent et fausserait une originalité dont ils sont les seuls à être assurés. C'est un Lefèvre, au contraire, qui nous apporte vraiment une œuvre originale, jusque dans ses entretiens si pleins et si neufs. Pilote hardi, qui connaît les belles îles de l'antiquité et des grands siècles français, il sait quand il convient de crier : Terre ! — selon le vœu de Hello — à la découverte d'un nouveau monde littéraire. Sait-on qu'il a été l'un des tout premiers, dans son volume aujourd'hui introuvable sur la *Jeune Poésie Française*, à signaler des talents aussi différents que ceux d'un Pierre Reverdy et d'un Vincent Muselli ? Sait-on qu'il a entrepris dans ce même livre une étude singulièrement pénétrante du poème en prose ? Je n'ignore pas qu'il veut la reprendre, qu'il y voit aujourd'hui, d'un œil plus difficile et plus averti, de certains détails à retoucher ; mais je serais navré qu'il en abandonnât le fond, ce sens qu'il a et qu'il donne du nombre et de la cadence des mots. Je n'ai point ces pages sous les yeux et je n'en parle que de souvenir ; mais je ne serais pas du tout étonné qu'il y ait plus d'un point de contact entre ce que Lefèvre disait du poème en prose dans *la jeune Poésie française* et quelques-unes des réflexions, si justes et si belles, que Paul Claudel a récemment publiées.

D'ailleurs, le poème en prose, Lefèvre n'en parle-t-il pas en orfèvre ? Je connais de lui une de ces merveilles où les mots jouent comme des gemmes de leurs doux rayons entrecroisés. A vrai dire, c'est à la langue latine qu'il a donné un pareil bijou, à ce « latin mystique », pour reprendre le mot de Gourmont, à ce latin des proses et des séquences où Baudelaire inscrivit les *Franciscae meae laudes*. Oserai-je dire que je ne crois pas que la simple phrase de Lefèvre soit inférieure à ces vers ? Ecoutez plutôt cette dédicace du *Mépris sauveur* :

« *Ut in stellam vagus, ut in mentam sitiens, ego, in te, o lux et refrigerium cordisque pars maxima mei, quem librum mente et anima scripsi,*
« *Hunc gratissimus dico.* »

Plus que rire, sans doute, parler est le propre de l'homme. Lefèvre prend toujours grand soin d'user d'un style solide et pur. Je le revois, un jour, dans son petit appartement de Montmartre, comme nous venions d'admirer ensemble quelques-unes de ces éditions rares et de ces « grands papiers » dont il a le goût, caressant les boiseries de ses bibliothèques :

— J'aime les mots de notre langue, me disait-il. Les mots sont la matière de l'écrivain, comme le bois est celle du menuisier. Il sait dans quel sens il faut tailler les diverses essences : nous devons savoir de même comment placer et ajuster les mots.

Il me disait aussi :

— Les maîtres les plus constants de ma pensée et de mon langage sont Rabelais et Platon. Je me plais à Rabelais dans la grande édition qu'en publie Edouard Champion, bourrée de notes et d'éclaircissements, comme il convient pour l'homme qui a employé le parler le plus dru et le plus nombreux du XVI^e^ siècle. Entre toutes les traductions de Platon, je trouve que celles de Mario Meunier nous rendent particulièrement toute la vie et tout le charme du texte grec.

***

Cette vie et ce charme, qui ne trouverait que Lefèvre en a fait grand profit dans les meilleures de ses *Une heure avec...* et dans les *Entretiens avec Paul Valéry ?*

Qu'avec Charles Sylvestre il se promène dans le doux pays de Suzanne au cœur ovale, cette folle petite fille de Giraudoux qui n'est pas moins la sœur de la sage Aimée Villard ; qu'il courre l'Auvergne avec Henri Pourrat ou boive le café dans la villa de Thomas Hardy, à un mille de Dorchester ; que Jean Viollis l'entraîne, dans les bois de Taverny, jusque sur la colline du Faisan doré, pour y cueillir les « asperges » du Père Huc, les tendres crosses des fougères naissantes ; que nous assistions à ses côtés, en Sorbonne, à un cours du philosophe Gilson, — à moins qu'au sortir du Collège de France, nous n'accompagnions ensemble l'orientaliste Sylvain Lévy jusqu'à cette rue Guy-de-la-Brosse où habitait autrefois vous vous le rappelez, l'Adrien Sixte de Paul Bourget ; tou-

jours et partout, dans ces multiples et diverses *Une heure avec...*, que Lefèvre parle même avec Ossendowski, Maritain, Guénon et Grousset de tout le problème de l'Orient ; qu'avec des hommes aussi différents que Barbusse, Benda ou Drieu la Rochelle, il s'entretienne du capitalisme, du communisme, du mécanisme, de la situation faite à l'esprit au milieu des progrès matériels du monde moderne, voici qu'un détail pittoresque, un mot inattendu mettent de l'air dans ces causeries et leur donnent le charme d'une conversation vivante, par les champs et par les prés, ou sur une route au bord de la mer, ou dans un salon de Paris...

Je cite un peu au hasard de mes souvenirs à travers les livres de Lefèvre. Mais quiconque aime vraiment les lettres, quiconque a réellement le goût de la vie et des idées, quiconque veut prendre de son siècle une mesure exacte, quiconque aime Montaigne et Saint-Simon et La Bruyère, et participe, tout au moins comme lecteur, à la grande tradition psychologique de la littérature française, ne peut manquer de garder avec soin toutes ces conversations et tous ces portraits. A des titres différents, il n'en est pas un seul qui ne soit remarquable de quelqu'un de ces points de vue.

Quelle joie de voir les écrivains des tendances les plus opposées nous livrer ici leur point de contact!... « Un vers de Valéry me vaut un roman de Hardy ». Qui dit cela ? Joseph Delteil. « Suarès ! Quel noble écrivain ! Quand je sortais d'un entretien avec lui, je me sentais meilleur et plus fier d'être un homme » : c'est Pierre Benoit qui parle. « Paul Claudel... représente à mes yeux la plus riche, la plus sensible, la plus courageuse individualité. La plus courageuse, parce qu'à notre époque où nous risquions de nous contenter du bon goût, qui est toujours un manque à gagner, il a revendiqué toutes les libertés du génie ». Et cette déclaration est de M. Paul Hazard, professeur au Collège de France. Quant à M. Paul Souday, nous nous surprenons à le trouver presque d'accord dans ses admirations, avec l'abbé Henri Bremond — comme, d'ailleurs, avec Lefèvre lui-même : « Si l'on veut dégager du chaos de la production les plus grands noms de la littérature contemporaine, on ne doit guère tarder tout de même, entre lettrés, ayant le sens des valeurs, à se mettre d'accord sur deux noms : Claudel et Paul Valéry.. »

Il me semble que j'indique un jeu passionnant plus encore que les Mots-croisés. Mais c'est un jeu sérieux.

« Si nous avions une galerie de contemporains de Racine et de Molière, a écrit Paul Hazard, dans les *Nouvelles Littéraires*, ou de Voltaire et de Rousseau, ou de Hugo et de Vigny, une galerie de portraits pris sur le vif et ressemblés tout exprès pour nous, j'imagine que nous serions loin de nous en plaindre. Si nous avions des témoignages directs sur la façon dont tel ou tel de ces grands hommes voulait qu'on le vit, nous en serions heureux. Que si même par quelque échappée, par quelque illumination, par quelque rencontre soudaine, nous pouvions saisir les traits profonds et vrais de leur nature, l'intimité de leur œuvre : quel plaisir serait le nôtre ! Nous serions étonnés et ravis de surprendre pour une fois le réel... »

Ces rencontres, ces témoignages, cette galerie, Lefèvre, patiemment, tenacement, les réunit sur le XX^e^ siècle. Philosophes, savants, linguistes, poètes, romanciers, voyageurs de notre temps se montrent et s'agitent dans son œuvre, avec une vie intense. Et je crois que, somme toute, ils affirment que, malgré tous ses heurts, toutes ses contradictions, toutes ses difficultés, notre siècle est un grand siècle de l'esprit humain et de la littérature française. Les séries d'*Une heure avec...* sont une leçon de confiance et d'énergie. Les historiens et les critiques de l'avenir ne pourront pas plus se dispenser de consulter ces entretiens qu'ils ne le peuvent désormais de recourir au *Port-Royal* de Sainte-Beuve ou à *l'Histoire littéraire du Sentiment religieux*, d'Henri Bremond.

***

J'appellerais volontiers Frédéric Lefèvre, l'observateur. L'une des grandes leçons qu'il a reçues de la forêt, je la compare à celle que Jean-Henri Fabre demandait à l' « ermas » de Sérignan. C'est l'application au réel.

« Un document écrit est un objet de connaissance qui doit être étudié avec des procédés d'investigation rationnelle et surtout avec sérieux et conscience. Cette étude exige beaucoup de travail et de calme d'esprit. Il est fâcheux de voir la plupart des critiques, au lieu de tâcher d'expliquer et de s'expliquer, se livrer à des explosions lyriques et composer de petites odes de louanges ou de blâme. Un savant qui étudie l'insecte le plus répugnant ne perdra pas son temps à s'écrier de temps en temps : quelle sale bête ! et à faire des plaisanteries. L'œuvre la plus odieuse à notre goût est cependant l'expression de quelque chose, elle est la révélation d'une tendance de notre époque... »

Ce propos que Frédéric Lefèvre a recueilli de Paul Claudel illustre à merveille la méthode expérimentale de Lefèvre lui-même. Il a

la passion de connaître et de comprendre. Il est le critique né, si le poète de l'*Otage* a encore raison, quand il lui dit : « Un critique doit comprendre, c'est son métier! » Et le poète a raison. La seule chose que finalement l'on reproche à un critique, c'est de n'avoir pas compris.

Celui-ci écoute, il regarde. Les yeux grands ouverts, extrêmement intelligents et attentifs, semblent suivre, plus loin que les apparences, le mouvement intérieur qui est à la source des paroles. Oui, c'est bien cela et j'ose le dire, ce regard écoute encore ; il vous pénètre, il vous donne l'impression physique et sensible qu'il découvre en vous la forme et le sens de chaque mot. Silencieux, grave, d'une énergie calme et profonde, Frédéric Lefèvre observe son interlocuteur ; il ne cille pas une seconde, volontairement absorbé dans son enquête. Ainsi l'ont vu Jean Texcier, Marboré, tous les peintres qui l'ont saisi. Puis, tout-à-coup, au moment qui convient, c'est la question nette, la réflexion précise, la remarque exacte — ce qui n'exclut pas mais amène au contraire, quand il le faut, un lucide enthousiasme ou un rire libérateur. Et l'entretien rebondit.

***

Ce n'est qu'après avoir ainsi observé que le critique peut juger et choisir, qu'il se le doit même, et à ses lecteurs. Quand un écrivain de la valeur de Lefèvre a entrepris comme lui un beau voyage, non seulement à travers toute la littérature française, mais à travers toutes les littératures contemporaines, il a vu quels sont les plus hauts monuments que notre époque doit laisser à la postérité, il a vu les arbres de la forêt qui résisteront aux vicissitudes.

Je ne sais pas si l'auteur des *Sources de Paul Claudel* pourra sur chacun d'eux nous donner une étude approfondie. Mais il s'est mis à la tâche d'une manière que je n'hésite pas à dire magistrale. Et non point seulement vis-à-vis du poète de *Tête-d'Or*. Son livre sur l'édifice qu'a construit Paul Valéry est également de tout premier ordre. Il est lui-même un édifice.

— J'aime Claudel comme j'aime Valéry, m'affirmait-il naguère. Ils sont avec Péguy et surtout Bergson, les grands types que je préfère dans notre époque si riche de talents si variés. Bergson ! c'est lui qui a rendu possible tout le mouvement spirituel de notre époque. L'art de Barrès est tout proche de sa philosophie. L'art de Proust en dérive. Vous avez lu comment Valéry m'a parlé de ce

grand philosophe original. Et chez Claudel, vous savez qu'il y a un souci de l'idée de temps analogue à celui de Bergson. Enfin, si étrange que cela puisse vous paraître, je crois que c'est encore l'écrivain de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* qui a permis à l'œuvre des Sertillanges et des Maritain de prendre toute son ampleur. Il a fait la trouée dans le matérialisme étouffant des générations qui nous précédèrent...

Et comme je faisais remarquer à Lefèvre qu'il me paraissait partager pleinement l'admiration qu'Etienne Gilson professe pour son maître du Collège de France :

— Pleinement, répondit-il. Vous voyez que cela ne nous empêche pas de reconnaître que la grande philosophie médiévale apporte les réponses les plus précises et les plus justes aux questions éternelles. Comment pourrait-il en être autrement, éclairée qu'elle est par la Religion Catholique? Philosophie bonne pour le treizième siècle, dit quelqu'un. Allons donc! Que peuvent faire le temps et tous les progrès des sciences à ce qu'il y a d'essentiel dans les réponses les plus fermes et les plus exactes, les plus conformes au bon sens le plus réaliste, qui aient été apportées aux problèmes que l'homme s'est posés dès qu'il a senti et dès qu'il a connu. Je lis avec ravissement la belle traduction que le Père Sertillanges fait du *Traité de Dieu* aux éditions de la *Revue des Jeunes*. Signe des temps, que le succès de ce livre...

Ces paroles de Lefèvre me paraissent marquer fortement l'unité d'une pensée que d'aucuns pourraient croire dispersée, à cause de sa vaste enquête. Mais leur opinion serait bien superficielle. Parce qu'il accepte d'abord — comme le doit tout critique digne de ce nom — chaque écrivain tel qu'il est, parce qu'il reçoit de chacun les confidences qui leur paraissent les plus propres à éclairer leurs œuvres, cela ne l'empêche pas — bien au contraire, et je ne me lasserai pas de le redire — de choisir et de juger, de confronter les idées d'autrui avec la doctrine la plus cohérente et la plus forte.

Un exemple encore. Dans les *Entretiens avec Paul Valéry*, en ces « commentaires » où Lefèvre nous livre ses réflexions personnelles sur l'œuvre du poète de *Charmes*, il rencontre dans l'*Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* une remarque singulière et attachante sur le dogme de la résurrection des corps. Et il y trouve aussitôt un juste prétexte à quelques pages grandes et pénétrantes sur le sens catholique de la chair et de l'esprit.

Chaque fois qu'il le peut, d'ailleurs, à propos du *Cimetière marin*, notamment, et de *la jeune Parque*, Lefèvre demande, à ce héros de l'intelligence pure et de l'exercice d'art que se veut Paul Valéry, le sens le plus humain, la résonnance la plus réelle.

Et c'est parce qu'il a d'abord cherché à connaître l'homme, ses souvenirs, ses idées, ses procédés, que Lefèvre peut s'appliquer, en des commentaires et des exégèses d'une rare et sûre unité, à pénétrer l'œuvre du poète, à suivre les subtils contours du *serpent*, à interpréter la plainte de la *Jeune Parque* ou celle du *Narcisse*.

« Œuvre de grand travail et de grand amour », a écrit Jean Prévost, dans la *Nouvelle Revue Française*, en parlant des *Entretiens avec Paul Valéry*. Nous ne pouvons que reprendre ce mot. Tant de méditations philosophiques et esthétiques rejoignent, elles aussi, les meilleurs essais. Nous y goûtons une concision ailée. Jean Prévost n'hésite pas à noter que Lefèvre est « infiniment plus discret, plus objectif qu'un Eckermann ». Une pure causerie française, en une langue admirable. Puis, les réflexions du critique lui-même, d'un critique qui ne dédaigne pas les grands ouvrages de linguistique et de prosodie, qui s'est assimilé le beau volume de Maurice Grammont sur *Le vers français*, qui peut se faire théoricien de la poésie classique tout autant que nous le voyions tout à l'heure théoricien du poème en prose, qui sait enfin le poids humain et divin de la parole. Tel est cet ouvrage sur le poète qui a chanté dans la *Pythie* :

Honneur des Hommes, SAINT LANGAGE,
Discours prophétique et paré,
Belles chaînes en qui s'engage,
Le dieu dans la chair égaré...

IV

Quand Sainte-Beuve prétend écrire une *Histoire naturelle des esprits* l'abbé Henri Bremond proteste : « Sainte-Beuve métamorphosé en Taine, ne craignons pas ce désastre. Il n'y a pas de science de l'individu, et les trente volumes des *Lundis* nous montrent assez que Sainte-Beuve ne s'intéresse qu'aux âmes, dans ce qu'elles ont d'incommunicable, d'unique ». J'en suis bien d'accord, mais je ne crois pas qu'il faille entendre ce mot d'*Histoire naturelle des esprits*,

au pied de la lettre. Il ne s'agit point d'établir une nomenclature, mais de raconter les observations réelles que l'on a faites avec intelligence et amour, sans que de vaines théories précisément viennent servir d'écran entre la chose et le contemplateur. *Histoire naturelle*, oui, si Sainte-Beuve entend par là que le critique doit observer les œuvres de l'esprit et les auteurs, si je puis reprendre mon exemple, comme Jean-Henri Fabre considérait les travaux des araignées et le vol des abeilles. Il reste que chaque écrivain forme à soi-même sa propre famille, malgré les affinités qu'il peut avoir dans l'histoire littéraire. Plus il sera grand, plus il sera unique. Le critique, plus que l'entomologiste, doit se défendre de tout parti-pris. Il doit, à chaque nouvel auteur qu'il étudie, retrouver la clef de sa sensibilité, l'aborder avec une sympathie renouvelée, pénétrer le plus possible son tempérament, son caractère, sa formation, ses rencontres, ses goûts, ses actions et ses réactions, sa société individuelle. Faites à autrui ce que vous voudriez que l'on vous fît. Que de fois n'avez-vous pas souffert de l'incompréhension des autres hommes autour de vous ? Le critique parfait serait celui dont aucun auteur, loyal envers soi-même, ne pourrait jamais dire : « Il s'est trompé sur moi ».

Un homme qui s'exprime et qui exprime avec soi tout le réel qui le presse, voilà sans aucun doute l'idéal du grand écrivain, qu'il soit philosophe, poète ou romancier. Mais l'idéal du critique est de voir comment chacun s'exprime, soi-même et son monde nouveau d'images, de sentiments et de pensées. Eclectisme ? Dilettantisme ? Dieu nous en garde !... Probité, au contraire, netteté, honnêteté, goût et devoir de bien décrire tout le spectacle humain qui nous est donné. Un artiste créateur, plus il sera un grand artiste original, moins il pourra, moins il devra le plus souvent, comprendre les œuvres des artistes différents de lui. Plus un paysage de montagnes est soi-même, si j'ose dire, plus il est étranger et contraire à un paysage marin. La géographie les considère l'un et l'autre et nous montre ce qu'il y a, dans chacun, d'être et de vie. Ainsi le critique, par exemple, en face d'un Hugo et d'un Racine. Qu'ensuite, mais ensuite seulement, il nous dise ses préférences motivées!...

L'œuvre de Lefèvre tend tout entière à cet idéal du critique, et s'en rapproche éminemment. Par les *Entretiens avec Paul Valéry*, par *les Sources de Paul Claudel*, surtout et le *Georges Bernanos*, il atteint ce point suprême où le critique a le droit de confronter sa

propre vision de l'univers et celle de l'auteur qu'il étudie, où de la critique proprement dite l'on passe d'un mouvement aisé à l'esthétique et à la philosophie.

Qu'il nous témoigne de la vitalité, de la grandeur, de l'influence profonde et tenace des paysans de la terre et, selon le beau mot de Cocteau à Maritain, des « paysans du ciel » ; que nous sentions renaître et reverdir de son témoignage la noble confiance de Mistral :

O païsan, coumo vous noumon,
Restarès mestre del païs !

Qu'il nous incline à écouter les poètes profonds, pareils à ces oiseaux de la forêt dont il a dit qu'ils « ne troublent pas le silence » mais « lui donnent des ailes » ; que sur la mer agitée de notre siècle, il nous montre, il voit se lever, lui aussi, comme Rimbaud, « la Croix consolatrice » : j'ai bien le droit de voir en ce critique impartial et sincère le témoin du Règne du cœur.

Jean SOULAIROL.

Oblation et Immolation

Les publications récentes du P. de la Taille, de M. Lepin, d'autres encore, ont attiré l'attention des théologiens sur le rôle de ces deux éléments dans le sacrifice. Même après l'article si intéressant publié ici même en avril par M. Verriele, il ne sera peut-être pas sans profit d'y revenir. C'est du choc des idées que jaillit la lumière. Je grouperai un certain nombre de réflexions se rapportant à cette question sous les quatre chefs suivants : 1° Oblation et immolation dans les sacrifices d'après le droit naturel ; 2° Oblation et immolation dans les sacrifices d'après la volonté positive de Dieu ; 3° Oblation et immolation dans le sacrifice personnel et direct de Notre-Seigneur ; 4° Oblation et immolation dans le sacrifice rituel de la loi nouvelle.

I. — Oblation et immolation dans les sacrifices, d'après le droit naturel. — Le sacrifice est l'acte suprême de la vertu de religion : c'est l'acte par lequel la créature *reconnaît le souverain domaine de Dieu*. Cet acte peut être soit intérieur, soit extérieur, et, bien que ce soit au sacrifice extérieur qu'on réserve à proprement parler le mot de sacrifice, c'est du sacrifice intérieur dont il est le le signe que le sacrifice extérieur tire toute sa valeur[1]. Le sacrifice extérieur rentre en effet dans la catégorie des *signes* : il doit signifier *que nous reconnaissons le souverain domaine de Dieu*. Comme l'a écrit ici même M. Verriele (avril 1927, p. 390). « C'est l'*intérieur* du sacrifice, c'est-à-dire sa signification d'hommage plénier à Dieu dans l'intention de l'offrant qui est le constitutif essentiel, dont le rit extérieur n'est que le signe manifestateur, le sacrement symbolique ».

1. « Proprietas *accedit sacrificio ex elemento visibili ;* veritas *ex elemento invisibili* ». P. de la Taille, M. F., p. 7. C'est ce qu'avait si bien dit S. Augustin : « *Omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est* » ; et après lui S. Thomas : « *Significat sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium quo anima seipsam offert Deo* ». II, IIae, q. 85, a. 2.

En quoi consistera donc ce rite ? — Peu importe, dirons-nous ; pourvu qu'il traduise à l'extérieur cette reconnaissance du souverain domaine de Dieu, pourvu qu'il soit « une cérémonie symbolique naturellement et socialement expressive du culte d'adoration qui n'est dû qu'à Dieu », comme le dit le P. Hugueny (III, p. 234), en parlant du sacrifice social rituel. Ce rite pourra être une offrande, il pourra être une immolation.

Mais dans l'un et l'autre cas, il *devra témoigner des sentiments intérieurs d'adoration* de l'offrant. N'est-ce pas dire, dès lors, qu'il sera toujours au moins une *offrande*? Comment exprimer en effet, autrement que par ce terme général d'*offrande*, que le geste extérieur devra être mis en rapport avec les sentiments intérieurs de l'homme et en être le signe?

Admettons donc, non pas que toute offrande même extérieure est un sacrifice, mais que tout sacrifice est une *offrande*, même si cette offrande ne se traduit en fait que par l'immolation, car dans ce cas l'immolation elle-même faite par le sacrificateur serait un rite d'oblation et remplirait le rôle de l'offrande. Toute la question est de savoir si, de droit naturel, dans tout sacrifice, cette offrande doit s'accompagner de quelque destruction ou immolation.

A cette question, nous croyons pouvoir répondre par la négative. On peut sans doute faire valoir des raisons de convenance non seulement en faveur du sacrifice *propitiatoire*, comme le fait le P. de la Taille (Esquisse, p. 3-5, p. 54-57) mais aussi en faveur du sacrifice *latreutique*, comme l'a fait M. Verriele (loc. cit., p. 393-395). Cependant on peut très bien concevoir, même dans l'hypothèse du péché, que l'homme emploie d'autres signes extérieurs qu'une immolation ou une destruction pour proclamer sensiblement le souverain domaine de Dieu, et, s'il est pécheur, son repentir. Sans doute le rite de l'immolation ou de la destruction n'a pas été fixé d'une manière purement arbitraire ; il a été choisi parce qu'il répondait vraiment et mieux qu'un autre au but que l'on se proposait[1]. Mais cela ne suffit pas à établir un lien essentiel et de nécessité naturelle, de telle sorte qu'il ne puisse pas y avoir de sacrifice réel (ou du moins de sacrifice propitiatoire, dirait le P. de la Taille) sans immolation ou destruction[2].

1. Encore doit-on reconnaître que la destruction des choses sacrifiées n'avait pas toujours le sens qu'on lui prête. Elle signifiait souvent leur transfert dans le monde invisible où on voulait qu'elles deviennent la propriété de Dieu.

2. « *Sacrificium*, PRAECISA INSTITUTIONE, *non requirit in re oblata immuta-*

II. — Oblation et immolation dans les sacrifices d'après la volonté positive de Dieu. — Après avoir établi, dans le texte cité en note, que, sans l'institution positive de Dieu, l'immolation ou la destruction n'eussent pas été nécessaires au sacrifice, Pasqualigo établit la thèse suivante : « *Ex institutionis vi requiri ad sacrificium mutationem aliquo modo consumptivam rei oblatae*, ita ut *stante institutione* non possit salvari sacrificium absque tali consumptione » (Lepin, p. 458). Cette même pensée a été reprise en ces termes par Mgr Macdonald (1905 et 1924) « Immolation then, or the sacrificial destruction of the thing offered, is, *by God's own institution*, an essential element of sacrifice » (Lepin, p. 649). D'après ces deux auteurs, par conséquent, c'est en vertu de la volonté positive de Dieu que l'immolation ou la destruction sont un des éléments essentiels du sacrifice.

C'est qu'en effet, si la loi naturelle exige seulement que le sacrifice signifie la reconnaissance du souverain domaine de Dieu, c'est à la loi positive de déterminer en quoi doit consister ce signe « Oblatio sacrificii in communi est de lege naturali... sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humanâ vel divinâ ». IIa IIae, q. 85, a. 1.

Or, il est certain que par la volonté positive de Dieu, le sacrifice-type, le seul du reste dont il veut recevoir tout honneur et toute gloire, est celui de Notre-Seigneur, et que tous les autres sacrifices, pour lui être agréables, doivent en quelque manière ou le figurer (sacrifices de l'ancienne loi) ou le rappeler (sacrifices de la loi nouvelle).

Qu'était donc, dans les desseins de Dieu, le sacrifice de son Fils? A la fois une oblation, et une immolation ; disons mieux : l'oblation volontaire d'une victime immolée. C'est ainsi que déjà l'avait présenté Isaïe (LIII, 7). C'est ainsi que nous le présente l'Epître aux Hébreux (ch. V à X).

III. — Oblation et immolation dans le sacrifice personnel et direct de Notre-Seigneur. — 1. Ce sacrifice a été essentiellement une *oblation*. « Il a été *offert* parce qu'il l'a voulu » dit Isaïe (LIII, 7). Tout prêtre est établi « pour *offrir* des dons et des sacrifices » nous dit l'Epître aux Hébreux, et l'auteur de cette Epître nous repré-

tionem consumptivam... Sacrificium est cultus sensibilis expressivus totalis dependentiae et subjectionis practico modo *respectu Dei* » (Pasqualigo, cité par Lepin, p. 458).

sente Notre-Seigneur comme « *offrant* ses prières et ses supplications » (V. 7), mais surtout s'*offrant* lui-même pour les péchés des hommes « hoc enim fecit semel *seipsum offerendo* » (VII, 27) ; « per spiritum (sanctum, aeternum) *semetipsum obtulit* immaculatum Deo » (IX, 14). C'est cette *oblation* unique exprimée dès son entrée dans le monde (X, 1-9) et qui avait pour objet l'immolation de la croix, qui nous a sanctifiés. « In quâ voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu-Christi semel (X, 10)... Una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos (X, 14) ». Au ciel, pour être prêtre, il faut qu'il ait quelque chose à offrir « necesse est et hunc habere aliquid quod offerat » (VIII, 3). Offrande non réitérée, ni multipliée, mais offrande unique, continue et permanente « introivit... in ipsum caelum, *non ut saepe offerat* semetipsum... semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata ».

2. Mais ce sacrifice a été aussi une *immolation*. Dans l'ordre présent de la Providence, et vu le décret divin, on doit dire que la mort de Notre-Seigneur était nécessaire à son sacrifice : non pas, parce que dans l'hypothèse du péché seule une victime immolée symbolise effectivement la mort (temporelle et éternelle) méritée par le pécheur, mais parce que la *volonté positive* de Dieu a été de lier le salut du monde à la mort du Sauveur (Voir Rivière, *La Rédemption*, p. 490 sq.). Cette mort du Sauveur, les prophètes l'avaient prédite et Jésus lui-même l'a annoncée comme le suprême couronnement de sa mission ici-bas « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rançon de la multitude » (Marc. X, 45 cf. XIV, 24). La mort apparaît à Jésus comme une partie intégrante de sa mission, une tâche inséparable de sa fonction messianique. De là, les nombreux passages de l'Evangile où il se présente comme devant mourir en vertu d'un décret divin (Luc. IX, 22 ; XIII, 33 ; XVII, 25 ; XXII, 37 ; XXIV, 7, 26, 46). « Chaque fois que Jésus donne la raison de sa mort, c'est toujours l'accomplissement de la volonté de Dieu, manifestée dans l'Ecriture. Nulle part il n'en insinue d'autre », Rivière, p. 77. C'est donc à juste titre que la foi chrétienne, après saint Paul, rattache notre salut à la mort du Sauveur. Nous ne voulons pas dire par là que le Christ n'a opéré notre salut que par sa passion : il y a contribué par toutes ses œuvres ; la passion doit être considérée comme la principale, comme celle qui, dans les desseins de Dieu, était destinée à compléter le prix de notre Rédemption

et en ce sens celle sans laquelle les autres eussent été insuffisantes.

C'est ce qu'explique bien saint Thomas dans la deuxième question quodlibétale, que le P. Mandonnet date de Noël 1269. Dans l'ordre présent de la Providence et *vu le décret divin*, dit-il, la Passion du Christ était nécessaire en ce sens que toute autre passion du Christ, sans sa mort, ne pouvait suffire à notre rédemption. Pour opérer un rachat en effet, deux choses sont nécessaires : avoir la somme suffisante (*quantitas pretii*) et de plus affecter cette somme au rachat (*deputatio ejus ad aliquid emendum*). A considérer leur valeur intrinsèque, toutes les actions du Christ constituaient, même isolément, un prix plus que suffisant pour opérer notre rachat, *propter infinitam dignitatem personae*. Mais elles n'étaient pas destinées dans le dessein de Dieu à opérer à elles seules et sans la mort du Christ notre rachat : en ce sens, elles étaient donc insuffisantes[1].

Pourquoi en a-t-il été ainsi ? Saint Thomas, d'après l'Ecriture, en donne trois raisons : 1. pour que l'action rédemptrice fut de même ordre que son effet : *ut pretium redemptionis... non solum esset infinitum valore, sed etiam esset ejusdem generis, ut scilicet nos de morte per mortem redimeret;* 2. pour que l'exemple de Notre-Seigneur nous apprît à ne pas craindre la mort ; *ut mors Christi esset exemplum... virtutis;* 3. pour que la mort du Christ fût aussi le sacrement de notre salut (cf. I. Petr., III, 18) ; *dum nos virtute mortis Christi morimur peccato et carnalibus concupiscentiis et proprio affectui.* »

3. Toutefois, dans le sacrifice du Christ, l'*immolation* n'est en quelque sorte que l'élément matériel : l'élément formel en reste comme dans tout sacrifice, l'oblation, et cette oblation tire toute sa valeur de la charité dont elle est le signe. C'est par le sacrifice du sang que fut accomplie notre rédemption; mais ce n'est pas l'acte d'immoler qui a constitué le sacrifice; il n'en a été que la préparation et la condition. L'acte du sacrifice a consisté dans l'acte par lequel le grand prêtre de la Loi nouvelle, mis en état d'immolation par des mains coupables, s'est *offert* en victime et hostie d'expiation : « Christi sacrificium recte dicitur in hoc proprie fuisse quod se ipse *tradidit morti* in cruce subeundae. Voluntaria enim illa traditio fuit vera sui immolatio. » (Galtier, 440). Si nous considérons

1. « Si loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatae ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliae passiones Christi absque morte » (Quod. 2, q. 1, a. 2).

la passion du côté des bourreaux, dit saint Thomas, elle a été un crime; elle n'a été un sacrifice que si nous la considérons du côté du Christ qui a souffert par charité. III, q. 48, a. 3, ad. 3; III, q. 22, a. 2, ad. 2. C'est cette charité du Christ, dont il était une si magnifique expression, qui a fait agréer du Père le sacrifice de son Fils : « *maxime acceptum fuit utpote ex caritate maxima proveniens* », III, q. 48, a. 3.

4. Il est inutile de chercher dans le sacrifice personnel direct de Notre-Seigneur un acte spécial d'oblation rituelle. « Le rite accompli à la Cène n'apartient pas proprement au Sacrifice de la croix[1], dont il serait l'oblation unique et essentielle. Il a sa raison d'être en ce qu'il inaugure le sacrifice rituel de l'Eucharistie que le Christ veut laisser à son Eglise... Quant à la mort sur la croix, elle n'a nul besoin de la Cène pour être un sacrifice. Elle est par elle-même un sacrifice complet, à raison de l'offrande très réelle, quoique non rituelle, que le Sauveur a faite de lui-même en entrant dans le monde, qu'il a continuée durant toute sa vie terrestre, et qu'il réalise jusque dans la mort, par son immense charité, à la gloire du Père » (Lepin, p. 697).

« Il ne manque rien à la croix de ce qui constitue un sacrifice, pas même l'oblation sacerdotale, manifeste dans la passivité volontaire du Christ s'abandonnant à ses bourreaux » (A. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse*, avril 1927, p. 171).

5. Cette oblation faite en entrant dans le monde, si souvent *extériorisée* et de tant de manières, quoique non rituelles, continuée durant toute sa vie terrestre, et toujours orientée vers la croix, rien n'empêche d'admettre qu'elle se continue activement dans le Christ ressuscité ; il demeure en effet toujours hostie, toujours victime ; mais il est aussi toujours prêtre, et donc aussi toujours offrant. Ce n'est pas seulement son état de victime acceptée de Dieu qu'éternise le ciel, mais aussi son rôle d'intercesseur actuel, de médiateur actuel, d'offrant actuel. « *Tu es sacerdos in aeternum.* » Admettre cette oblation active, ce n'est pas nécessairement multiplier les actes d'oblation, c'est admettre seulement une actuation éternelle

1. Il est cependant traditionnel d'intégrer la Cène dans la Passion, et d'y voir le premier acte de ce drame de trois jours qui devait avoir son dénouement au matin de la Résurrection. C'est ainsi que beaucoup de Pères interprètent le *triduum mortis*. C'est bien aussi de la Cène que parle S. Cyprien dans le texte cité plus bas, en l'appelant *Passio Domini* (voir P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, 8e éd., p. 176-177).

de l'*unique* oblation du Christ dont parle l'Epître aux Hébreux. Si cette oblation a pu, jusqu'à la croix, s'exprimer en actes multiples et discontinus et rester unique par son objet et par son terme, à plus forte raison doit-on exclure la multiplicité de cet acte permanent et continu qui constitue l'oblation éternelle du ciel.

IV. — Oblation et immolation dans le sacrifice rituel de la Loi Nouvelle. — La veille de sa mort, voulant laisser à son Eglise un sacrifice visible, comme l'exige la nature des hommes, Notre-Seigneur institua l'unique sacrifice *rituel* de la loi nouvelle. Il convenait sans doute que ce sacrifice ne fût pas seulement comme l'avaient été tous ceux de l'ancienne loi, une figure imparfaite de ce sacrifice personnel et direct qu'il était venu offrir sur terre et qu'il allait consommer le lendemain par son immolation ; mais dépassant tout ce que nous pouvions désirer, Notre-Seigneur voulut qu'il en contînt toute la réalité et que cet unique sacrifice sanglant fut commémoré, représenté, jusqu'à la fin des siècles, et que le sacrifice rituel nous en appliquât les fruits. C'est pourquoi, prenant du pain et du vin et les changeant, par ses paroles toutes puissantes, en son corps et en son sang, il s'offrit lui-même, sous ces apparences, à son Père, célébrant ainsi la première messe. Puis, conférant à ses apôtres les pouvoirs du sacerdoce, il leur donna l'ordre de réitérer cette offrande en mémoire de lui.

Voilà notre sacrifice rituel: une cérémonie au cours de laquelle sur l'ordre du Maître, le rendant présent — lui Prêtre et Hostie du ciel — sous les espèces des dons créés que nous offrons à Dieu sur notre autel, et nous associant à son offrande éternelle, nous l'offrons à Dieu pour représenter et commémorer l'unique immolation sanglante de la croix et nous en approprier les fruits. C'est cette explication que nous voudrions mettre en lumière.

Qu'il y ait à la messe ce double élément *oblation* et *immolation*, et que cette oblation ou immolation soit liée au *souvenir de la Passion*, c'est ce qui résulte à l'évidence de l'étude des Pères, des théologiens et du Concile de Trente.

Les Pères appellent ce sacrifice indifféremment une immolation (θυσία) ou une offrande (προσφορά), et, comme l'Ecriture le fait pour les sacrifices figuratifs de l'ancienne loi, ils associent ordinairement ces expressions. (Voir Didaché, S. Clément, S. Justin, Anaphore de Sérapion). Cette offrande ou immolation est liée pour eux au souvenir de la Passion du Christ. (Voir S. Ignace, S. Justin,

Anaphore de Sérapion, Eusèbe, S. Cyrille de Jérusalem, etc.), et saint Cyprien a bien résumé la doctrine dans cette phrase « *Passio est Domini sacrificium quod offerimus* ». (Ep. 63 ad Cecil, n. 17, cf. n. 4 et 7.). Cette interprétation, qui résulte des textes plus nombreux que nous connaissons aujourd'hui, est aussi celle qu'ont donnée les premiers théologiens en utilisant seulement les vingt-quatre textes (pas tous authentiques) dont ils disposaient (Voir Lepin, p. 3-146). On retrouve la même doctrine dans Pierre Lombard et ses successeurs (ib., p. 147-182), dans saint Thomas (ib., p. 183-212), dans les théologiens du XIII^e^ au XVI^e^ s. (ib., p. 213-240), dans ceux de la première moitié du XVI^e^ s. (ib., p. 241-291), et ce sont les mêmes idées — diversement combinées — que font valoir les théologiens et les Pères du Concile de Trente (ib., p. 292-331).

Mais il importe d'analyser plus à fond ces deux éléments (oblation et immolation), et d'essayer de résoudre les problèmes qui se posent à leur occasion.

1° *L'immolation à la messe.* — A s'en tenir à la doctrine traditionnelle jusqu'au Concile de Trente, on doit parler à la messe d'immolation, mais non d'une immolation *réelle*, différente de celle de la Croix. Notre Seigneur n'a été immolé réellement qu'une fois à la croix, d'une manière sanglante ; à l'autel il n'est immolé que *mystiquement*, en *figure* (cf. Lepin, p. 84 sq.; 101 sq.). Les Pères affirment le caractère non sanglant de cette offrande (προσφορὰ ἀναίμακτος , Eusèbe, Anaphore de Sérapion), le caractère vivant de cette immolation (ζῶσα θυσία, ib.). C'est une θυσία πνευματικὴ, un culte non sanglant (ἀναίμακτος λατρεια) dit S. Cyrille de Jérusalem ; une victime non sanglante et logique (pénétrée par le Λόγος), dit Eusèbe. La messe est appelée *immolation du Christ*, dit saint Thomas (III, q. 83, a. I) parce qu'elle est une image représentative de la passion du Christ, qui est sa vraie immolation, et parce qu'elle nous fait participer aux fruits de cette passion.

Nous n'avons donc pas à mettre Notre-Seigneur en état d'hostie. « Le Christ n'est pas à mettre en état de victime, il y est à perpétuité, de par son sacrifice unique consommé par la gloire », dit le P. de la Taille (*Esquisse*, p. 18). Et ailleurs (p. 46) « Notre action se limite à la transsubstantiation : or il est impossbile que la transsubstantiation introduise en Jésus-Christ un nouvel état intrinsèque d'hostie, de victime, de chose immolée ».

Mais, en rendant présente sur nos autels la victime immolée au-

trefois au calvaire et éternellement acceptée de Dieu sur l'autel du ciel, nous avons à la rendre présente sous des signes extérieurs qui symbolisent et représentent son immolation passée. En quoi consistera cette *figuration* de la passion nécessaire pour que notre messe en soit, comme l'a voulu le Maître, la commémoraison ? L'opinion plus commune, au moins depuis saint Thomas, a vu cette représentation dans la consécration, sous des espèces séparées, du corps et du sang du Sauveur. Il semble toutefois que si c'est en cela principalement que consiste la représentation de la Passion, il n'est pas interdit de chercher à la messe encore d'autres symboles de la passion parmi les rites divers qui se succèdent au cours du sacrifice, et même jusque dans l'état *apparent* d'anéantissement où se montre notre victime. Si ces humiliations purement apparentes ne sont pas l'équivalent d'une destruction constitutive du sacrifice, comme le voulaient de Lugo et Franzelin, peut-être peuvent-elles être considérées comme des symboles des humiliations de la passion et à ce titre contribuer au moins partiellement à la commémorer.

2° *L'oblation à la messe.* — Nous avons donc à la messe une victime, celle qu'a faite le Calvaire et qu'éternise le ciel; nous l'avons sous des apparences de mort, et au cours d'une cérémonie rituelle où tout nous rappelle le corps donné pour nous, et le sang répandu. Cette seule présence de la victime, sous ces symboles qui rappellent la croix, suffit-elle pour que nous ayons un sacrifice ? Non, si elle ne s'offre, et si nous ne l'offrons. A l'immolation figurative de la croix (élément matériel du sacrifice) doit se joindre l'offrande (élément formel) : et cette offrande, c'est lui qui la fait et c'est nous qui la faisons[1]. Notre-Seigneur s'offre lui-même à la messe. Il se rend présent tel qu'il est au ciel, et donc comme Prêtre aussi bien que comme victime, et dans l'acte perpétuel de son oblation. Mais c'est nous aussi qui l'offrons : tous les gestes et toutes les paroles de

1. Voici la définition de la messe que donne l'oratorien F. A. Pouget (†1713) dans ses *Institutiones catholicae*, t. XIII, p. 239. « Sacrificium corporis et sanguinis Christi quod *Christus et Ecclesia* offerunt Deo per ministerium sacerdotum sub specie panis et vini ad continuandum et repraesentandum sacrificium crucis » (éd. 1774). Quant à l'immolation, il la montre réelle à la croix, mais figurative seulement à la messe « Immolatio reipsa facta est in cruce, in qua Christus mortuus est. Sed in altari eucharistico exhibetur solum et repraesentatur mors Christi; nec necesse est ad Sacrificii veritatem ut si in eo realis immolatio distincta ab ea quae in cruce facta est; sacrificium enim missae aliud non est quoad substantiam a sacrificio crucis; ex utroque unum constat ». Ib., p. 240. Cet auteur n'est pas cité par M. Lepin.

notre liturgie depuis la Secrète jusqu'au *Pater* sont des gestes et des paroles d'offrande (Voir P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 171-190 ; et *Revue des Sciences religieuses*, avril 1927, p. 327-334). Comment concilier cette double offrande, celle de Notre-Seigneur, et celle de l'Eglise ?

a) La difficulté de les concilier ne doit pas nous empêcher de les affirmer l'une et l'autre, car toutes deux sont traditionnelles. L'offrande du Christ *par l'Eglise* n'est contestée par personne, mais on a refusé au Christ (pour des raisons qui ne nous paraissent pas valables) le rôle d'oblateur actuel soit au ciel, soit à la messe. Contre cette théorie, M. Lepin a très bien montré, croyons-nous (p. 713-719) que Notre-Seigneur a un rôle actif dans cette offrande. La messe étant la reproduction de la Cène, la continuation de la Croix, ne peut pas être constituée par une oblation autre que celle de la Croix et de la Cène, ou par une oblation simplement analogue (p. 713). Les Pères et les liturgies anciennes affirment que c'est le même prêtre, et le Concile de Trente ne voit de différence que dans le mode d'oblation, tout comme les théologiens d'avant ou d'après la Réforme (p. 714-717). Il ne semble pas suffisant d'admettre avec le P. de la Taille, que l'offrande est faite par nous, mais « en dépendance et en vertu de *l'acte oblateur qui préside aux nôtres*, qui les domine et les contient, les pénètre et les emplit, leur donnant l'efficace et ce qu'ils ont d'unité à travers le temps et l'espace » (*Esquisse*, p. 69) ; car, pour le P. de la Taille, cet acte oblateur de Jésus, c'est l'offrande de la Cène faite une fois pour toutes (ib., p. 61), « cette unique oblation émanée *jadis* du Christ, mais toujours opérante comme une cause universelle à l'égard de toutes les oblations particulières et subordonnées, qui l'étendent dans le temps et dans l'espace à l'universalité de l'Eglise » (ib., p. 19). Il ne semble pas que ce vouloir initial et lointain suffise; les mêmes critiques que formule le P. de la Taille contre ceux qui font consister le sacrifice dans l'offrande d'une immolation *passée*, et non dans l'offrande d'une victime *présente* (M. F., p. 303 sq. ; *Esquisse*, p. 104 sq.) peuvent, *mutatis mutandis*, être faites à sa thèse d'une oblation *passée* faite par Notre-Seigneur une fois pour toutes et ne persévérant pas actuellement. C'est à l'acte permanent par lequel, dans sa vie glorieuse, il présente à Dieu la victime du Calvaire, qu'il faut, semble-t-il, rattacher notre offrande. Notre

oblation doit rejoindre cette offrande toujours actuelle de Notre-Seigneur Prêtre et Hostie[1].

b) Et cependant, ces deux offrandes n'en font qu'une, et il est vrai de dire, en un sens, que Notre-Seigneur, à la messe, ne s'offre que par nous. Essayons d'expliquer ce mystère. C'est *par son Eglise* qu'il s'immole, dit le Concile de Trente ; c'est *par le ministère de ses prêtres* qu'il s'offre. Comment cela ? Rappelons-nous ce que disait le P. de la Taille : « Notre action se limite à la transsubstantiation » (*Esquisse*, p. 46). Nous prenons du pain et du vin, et nous les offrons : ce son là nos dons, symbole à leur tour de l'Eglise qui s'offre. En vertu des pouvoirs du sacerdoce, aussitôt prononcées les paroles de la consécration, Notre-Seigneur est présent : c'est la réponse de Dieu à notre offrande. Il accepte nos dons, et le gage de son acceptation, c'est la transsubstantiation qui, tout en laissant subsister objectivement les espèces ou apparences (les accidents) du pain et du vin, a changé leur substance en la substance du corps et du sang du Christ ; ce que nous lui avons donné (le pain et le vin) nous revient transsubstantié, et notre don est devenu le don de Dieu. « *Ad perficiendum mysterium unitatis, ipsi accipimus de suo, quod ipse accepit de nostro* » (Concile de Latran, 1215, c. 1). Ce que Dieu nous donne, c'est son Fils lui-même, le Prêtre et l'Hostie du ciel (sous les symboles figuratifs, avons-nous dit plus haut, de son immolation passée). Et il est là tel qu'il est au ciel, et donc comme Prêtre s'offrant, aussi bien que comme Victime offerte. Mais il n'est là que par nous, par les paroles que nous avons prononcées, et de plus le miracle ayant laissé subsister les apparences, c'est *sous l'enveloppe extérieure de notre don* qu'il s'offre, et que nous continuons aussi à offrir notre don devenu le don de Dieu : « *de tuis donis ac datis offerimus praeclarae majestati tuae* ».

c) Mais allons plus loin, s'il se peut. « Notre action se limite à la transsubstantiation », nous a dit le P. de la Taille. Méditons cette vérité ; et nous comprendrons que les deux mystères n'en font qu'un, et que la transsubstantiation — inexpliquée en elle-même parce

1. M. Rivière définit ainsi la messe dans son article *Messe*, paru en 1926 dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. IV, c. 918 : « L'acte par lequel l'Eglise s'approprie, pour les offrir à Dieu, sous les signes sacramentels qu'elle tient de son divin fondateur, les dispositions permanentes en vertu desquelles le Christ ne cesse pas de prolonger devant son Père le sacrifice de la croix ».

qu'elle est le mystère — explique la théologie du sacrifice, comme elle explique la théologie de la présence eucharistique[1].

D'après le cardinal Billot, et le P. de la Taille, la transsubstantiation ne comporte aucune action sur le corps de Notre-Seigneur : nous n'avons ni à le produire, ni à l'amener, et notre action ne s'exerce que sur la substance du pain pour la changer au corps de Notre-Seigneur. La transsubstantiation ne confère à Notre-Seigneur ni un être nouveau, ni un mode d'être intrinsèque nouveau. Le corps de Notre-Seigneur ne subit aucun changement : la substance du pain est convertie ; le corps de Notre-Seigneur est le *terme inchangé* de cette conversion. « Le changement survenu est tout entier du côté de la substance du pain, et a pour terme non le corps de Jésus, mais la *relation de contenance* des accidents du pain par rapport à ce corps » (*Ami du Clergé*, 1924, p. 646). « La transsubstantiation, dit le P. de la Taille (*Esquisse*, p. 44-46), est essentiellement incapable de se terminer à autre chose qu'à un objet préexistant, — et non moins impuissante à modifier son état antérieur, soit substantiel, soit accidentel, tout en lui conférant une nouvelle présence sous les espèces de la matière transsubstantiée... Impossible donc d'introduire en Jésus-Christ par la transsubstantiation un nouvel état intrinsèque... [La transsubstantiation] ne peut même pas l'enrichir d'une relation *réelle* aux espèces qui le contiennent... ce sont elles qui, dépouillées par la transsubstantiation du contenu substantiel auquel elles se référaient, reportent maintenant sur le corps du Christ cette relation qu'elles avaient au pain comme son lieu, pour ainsi dire, et son extérieur. C'est ainsi qu'elles déterminent et dénotent la présence du corps du Christ à cette partie de l'étendue qu'elles occupent : lui étant unies, comme à la substance nouvelle qui remplace le pain, sans être toutefois, comme l'était le pain, affectée ou modifiée, ni par conséquent mesurée par elles. »

Cette doctrine bien comprise permet également d'expliquer que *nos offrandes* multiples ne multiplient pas *l'offrande unique* de Notre-Seigneur, bien que ne faisant qu'un avec elle. L'offrande de Notre-Seigneur, à la messe, n'est pas à proprement parler multi-

1. Le chroniqueur de théologie dogmatique de l'*Ami du Clergé*, rendant compte des ouvrages du P. de la Taille, de M. Lepin, est revenu souvent sur cette idée que l'explication de la transsubstantiation devait précéder celle de la présence réelle, car la transsubstantiation une fois admise, les conditions spéciales de la présence eucharistique s'expliquent d'elles-mêmes.

pliée, ou réitérée ; elle est identiquement la même que celle du ciel, tout comme l'Hostie de nos messes est la même, identiquement et numériquement la même, malgré la multiplicité des espèces eucharistiques. De même que la présence eucharistique en divers temps et en divers lieux multiplie les *relations de présence* des espèces au corps unique et inchangé de Notre Seigneur, sans le multiplier lui-même, de même nos offrandes, portées sur l'autel du ciel, se référant à l'unique et éternelle oblation du ciel, ne multiplient pas cette oblation. Par elles ne se multiplient que les *relations de nos offrandes* multiples à l'unique oblation de Notre-Seigneur, éternellement en acte au ciel. « Ainsi le Christ n'ajoute pas son offrande à celle de l'Eglise : il s'incorpore cette première offrande, l'absorbe et la convertit en la sienne, de telle sorte que l'offrande de l'Eglise [tout en étant multiple, comme sont multiples les messes célébrées] devient l'offrande même du Christ » (Lepin, p. 755), l'unique offrande du Christ. De ces offrandes multiples de l'Eglise, par rapport à l'offrande unique de Notre-Seigneur, on peut dire ce que le P. de la Taille écrit de la multiplication de la présence eucharistique, malgré l'identité numérique en toutes les hosties de l'unique corps du Christ « Multiplicatio praesentiae a rei conversae numero sollummodo pendet » (M. F., p. 643).

d) Il nous resterait à établir que l'objet de cette offrande, à la messe comme au ciel, est le Christ intégral, le chef et les membres de son corps mystique. Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de M. Lepin, p. 754-757, et à la thèse de G. Gasque, *L'Eucharistie et le Corps mystique*, Spes, 1925, p. 61-101.

F. Cimetier.

Le clergé anglican

La question de la Réunion des Eglises chrétiennes est une des nobles préoccupations de l'heure présente. Les conférences anglo-romaines de 1896 et les récentes Conversations de Malines, interrompues, sans doute pour quelque temps, par la mort du vénéré Cardinal Mercier, ont attiré l'attention des catholiques sur les Anglicans qui sont, de tous les chrétiens, et avec les Orthodoxes, ceux qui sont le plus près de nous et qui nous inspirent la plus vive sympathie. Qui n'a entendu parler des progrès si rapides et si frappants accomplis en matière de liturgie et de croyances par nos frères séparés d'outre-Manche ? De grands espoirs, assurément prématurés, ont été conçus d'une réunion prochaine de l'Eglise d'Angleterre à l'Eglise romaine. En réalité, l'échéance en est lointaine encore, mais c'est préparer le terrain que de s'efforcer de se connaître et de s'apprécier. Les notes qui suivent ont pour but d'apporter des précisions sur quelques points particuliers concernant le clergé anglican.

Il n'est pas inutile de rappeler en quoi consiste l'Eglise anglicane. Fondée par le Prince et protégée par lui, elle est l'Eglise officielle. Elle est loin, cependant, d'englober tous les Anglais ou même la majorité du peuple, elle est l'Eglise nationale plutôt que l'Eglise de la nation.

***

Statistique de l'Eglise anglicane

La population de l'Angleterre proprement dite, l'Ecosse et l'Irlande non comprises, est d'environ 35.389.993 habitants. Théoriquement, elle est censée appartenir toute à l'Eglise anglicane qui

constitue la religion nationale, mais en pratique il en va tout autrement[1].

La proportion des Anglicans a beaucoup diminué depuis deux siècles. Ils comprenaient, au début du XVIII[e] siècle les 96 % de la population totale ; en 1800, ils ne figuraient plus que pour 75 % ; depuis, le chiffre est tombé très bas. L'*Official year book of the Church of England* pour 1927 nous fournit les précisions suivantes :

Baptêmes (enfants et adultes) : 477.954 en 1925, en diminution de 12.693 sur 1924 et de 28.461 sur 1923.

Communions pascales : 2.518.674, en augmentation de 74.100 sur 1924, et de 104.800 sur 1923.

Confirmations : 219.091, en diminution de 7.675 sur 1924, et de 14.336 sur 1923.

Ordinations. On constate également une diminution notable du nombre des ordinations au diaconat. (Il n'est pas question de la prêtrise). Ce chiffre, qui s'était élevé à 463 et à 436 pour les années 1923 et 1924, est tombé à 371 pour 1925, et à 363 pour 1926.

Le clergé anglican compte 12.908 titulaires de bénéfices et 4.652 vicaires ou prêtres assistants. En tout, 17.560 *clergymen* environ. Ce chiffre est aussi en constante décroissance.

On estime généralement à 600 le nombre des ecclésiastiques nécessaires pour combler chaque année les vides produits par la mort ou la retraite des différents titulaires de charges. En ajoutant à cela les unités requises pour la création de nouveaux postes exigés par l'accroissement de la population, c'est 650 nouveaux prêtres qu'il faudrait annuellement. Or, il n'en est ordonné que 300 à 350. Il y a donc un déficit annuel de 300 unités au moins, certains disent 400. Le déficit total s'élève actuellement à 3.500 environ.

1. Le nombre des catholiques, en Angleterre et dans le pays de Galles, était de 2.055.860 en 1926, en augmentation de 13.230 sur l'année précédente. C'est le chiffre donné par les statistiques diocésaines. Celui qui est fourni par la direction de l'état civil englobe non seulement les catholiques connus du clergé, mais ceux qui ne le sont plus que de nom seulement. Il est plus considérable et s'élève à 3.519.000.

Le nombre des conversions enregistré dans le *Catholic Directory* est de 11.948, en légère diminution sur l'année précédente.

Il est à remarquer que le total des effectifs catholiques ne s'accroît pas nécessairement de ce nombre, car, outre les décès (qui peuvent être compensés par un nombre équivalent de naissances), l'Eglise perd chaque année en Angleterre un nombre assez considérable de fidèles. Il faut en chercher la cause dans la quantité croissante des mariages mixtes, qui entraînent l'affaiblissement de la foi et dans l'indifférence religieuse qui peu à peu gagne la masse de la nation.

A quoi attribuer cette pénurie de vocations, alors que la population s'accroît chaque année de près de 250.000 habitants ?

Disons tout de suite que la guerre n'y est presque pour rien, elle a à peine accentué le mouvement de baisse.

Les Anglicans s'en préoccupent beaucoup. Une Commission a été créée par l'archevêque de Cantorbéry pour étudier la question et rechercher les moyens de remédier au présent état de choses. La *Church Assembly* a pris des mesures en conséquence ainsi que le *Central Board of Finance.*

Mais d'abord, quelles sont les causes de la disette ? On en donne plusieurs :

1° D'abord la *pauvreté du clergé.* Il est incontestable que certains pasteurs anglicans ne jouissent pas, au total, d'un revenu supérieur à 200 livres sterling par an. Et avec 200 livres on a peine à vivre, surtout si l'on doit pourvoir aux besoins d'une famille. Mais la grande majorité des *clergymen* ont largement de quoi pourvoir à leurs besoins et à ceux de leur famille, ils peuvent en outre se ménager aisément un pécule pour passer leurs vacances sur le Continent. Par *vivre,* j'entends ici vivre à l'anglaise, c'est-à-dire avec un confortable inconnu chez la plupart des membres du clergé séculier de France ou de Belgique.

On lit dans l'*Official year book of the Church of England,* que le revenu total net des bénéfices de l'Eglise d'Angleterre s'est élevé à 5.738.352 livres sterling en 1925. Si l'on ajoute £ 200.766 l'*Easter offerings* et £ 949.634 d'offrandes diverses, on arrive au total de £ 6.888.752 pour l'année 1925 et pour 17.000 *clergymen* environ. Tous n'ont pas, évidemment, part égale. Les 38 évêques des deux provinces de Cantorbéry et d'York se partagent inégalement environ 164.380 livres, soit, théoriquement, près de 4.000 livres chacun par an. En pratique, les évêques les moins bien rentés comme celui de Sodor and Man ont un revenu de £ 2.000. Une quinzaine d'autres reçoivent entre £ 2.000 et 4.000 ; les autres atteignent ou dépassent £ 5.000. Les archevêques d'York et de Cantorbéry jouissent d'un traitement assez coquet : £ 9.000 pour le premier et £ 15.000 pour le second.

L'Eglise d'Angleterre est propriétaire de ses églises, de ses palais épiscopaux et de ses presbytères ; dotée en outre des revenus ci-dessus énumérés, elle est probablement la plus riche qui soit, pour

l'ensemble. Il y a chez elle fort peu de *clergymen* qui disposent d'aussi maigres moyens que la plupart des curés de France.

2° On allègue aussi le *coût élevé des études théologiques*. « Nous ne manquons pas de candidats, mais d'argent pour les former ». C'est partiellement vrai, et en voici la raison. Jusqu'en ces dernières années, le sacerdoce était recruté parmi les familles aisées ou riches de la bourgeoisie et les cadets de la *gentry ;* le sanctuaire était leur fief, et l'on disait couramment que le fils d'un paysan peut devenir pape, mais que le fils d'un ouvrier obtient difficilement un bénéfice dans l'Eglise d'Angleterre. Actuellement, les classes fortunées désertent de plus en plus le sanctuaire. Ainsi le pourcentage des anciens élèves de la *Public School* de Winchester, par exemple, qui sont entrés dans les rangs du clergé était de 16,8 % entre 1863 et 1867. Il est descendu progressivement jusqu'à 3,3 % pour la période qui va de 1898 à 1902.

Les classes populaires auxquelles on fait appel, à l'instar des Wesleyens, ne peuvent fournir que des candidats pleins de bonne volonté sans doute, mais insuffisamment instruits et qui ne disposent pas de ressources suffisantes pour payer les frais des études supérieures à l'Université. Ceux qui ont des moyens ne se sentent plus la vocation, et ceux qui ont la vocation n'ont pas de moyens.

A cet état de choses on a trouvé un remède. La *Church Assembly* a voté un secours de £ 10.000, puis un autre de £ 20.000 pour 1926, et enfin £ 30.000 pour 1927. Le *Fiery Cross Fund* a versé £ 6.250, l'*Anglo Catholic congress committee* £ 7.512 ; le *Canon Underhill Fund* a produit £ 12.000. Un nouvel appel vient d'être lancé pour réunir £ 75.000 à répartir en cinq ans en vue de la formation des candidats aux ordres. Je ne mentionne que pour mémoire les *Ordination candidates Funds* · neuf « Caisses » qui, avec les *Diocesan Funds* et les bourses ou *scholarships* des Collèges d'Oxford et de Cambridge pourvoient matériellement à la formation des futurs membres du clergé. Les ressources sont à portée de la main ou viendront. Il semble qu'on ne doive pas voir là la raison suffisante de la grève des vocations.

Le Dr. Kidd, *warden* de *Keble College* à *Oxford*, nous dit que la cause ne doit pas être cherchée dans l'indifférence religieuse, et que cette crise ne doit pas être attribuée à l'Eglise d'Angleterre elle-même, car elle ne lui est pas particulière. Il base son affirmation sur les chiffres donnés par le P. Dassonville au dernier Congrès du

Recrutement sacerdotal de Paris, et nous dit que la situation est la même en France, et même pire depuis la guerre, puisque le nombre des ecclésiastiques est tombé de 25.120 en 1913 à 20.607 en 1925.

Le Dr. Kidd oublie de tenir compte des 4.959 prêtres ou religieux mobilisés et morts du fait de la guerre, et de faire état des conséquences des lois de 1902 et de 1905, lois de persécution religieuse qui ont privé l'Eglise catholique en France de la plus grande partie de ses propriétés et revenus (menses et bien des fabriques, fondations et traitements concordataires), réduit à la pauvreté le clergé, obligé désormais de tendre la main pour vivre (Denier du culte), privé les évêques de leurs Petits Séminaires, chassé les religieux et les religieuses et fermé tant d'écoles chrétiennes, pépinières de vocations, pour les remplacer par un enseignement d'Etat, officiellement neutre, mais trop souvent antireligieux. En revanche, l'Etat anglais entretient et paie les écoles confessionnelles. S'il y a pénurie en France, et nul ne le conteste, c'est pour de tout autres raisons qu'en Angleterre. A cet égard, on ne peut établir de comparaison équitable.

La vraie raison de la désertion du Sanctuaire dans l'Eglise anglicane est là où le Dr. Kidd a omis de la voir : dans l'indifférence croissante de ses membres et dans sa propre décadence en tant que magistère de foi. L'éditeur du *Church Times* n'avait pas peur de l'avouer : « l'Eglise aura toujours les ministres qu'elle mérite, et l'éclaircissement qui se produit dans les rangs de son sacerdoce est la mesure du refroidissement de la foi de son peuple[1] ». Lord Wolmer proclamait au *Church Congress* de Southend le 19 octobre 1920 : « La grande masse de notre population, *Church of England* de nom, vit terriblement près des frontières du paganisme. » Le même *Church Times* disait le 15 août 1924 : « Le public, en général, a l'impression que les maîtres de la pensée, y compris beaucoup de membres du clergé bien connus, ne croient pas. » M. Bernard Shaw osait écrire, il y a quelques années, dans la Revue paroissiale de Saint-Martin-in-the-Fields : « L'Eglise d'Angleterre est une société de gentlemen-amateurs dont la moitié prétendent être des prêtres convenablement formés et disciplinés, et dont l'autre moitié ne prétendent être que des collégiens évaporés, libérés des

1. *Church Times*, 2 mai 1922.

niaiseries cléricales. » Admettons avec de bons juges (*Church Times*) qu'il exagère. Il est bien évident que l'incohérence dogmatique, poliment qualifiée de *comprehensiveness*, les affirmations hérétiques de certains évêques, les hardiesses des *Modern Churchmen* ne sont pas faits pour affermir la foi des prêtres et des fidèles, et n'encouragent guère les jeunes gens à entrer dans les rangs d'un clergé qui professe — en partie, du moins — des principes si aventurés et si incertains.

***

Formation cléricale

Certains évêques n'acceptent pas les candidats aux ordres qui ne sont pas passés par l'Université.

Toutefois, les règles générales suivantes ont été adoptées par l'assemblée des évêques : Les candidats possédant un diplôme universitaire (*graduates*) doivent passer un an, au moins, dans un Collège de Théologie (dix-huit mois de séjour seront exigés après la Saint-Michel de 1928).

Les candidats non gradués sont tenus de recevoir une formation appropriée par un séjour de trois ans dans un Collège de Théologie, séjour précédé d'un examen d'entrée.

Les uns et les autres doivent subir un examen spécial d'ordination au terme de leurs études théologiques, ils se préparent, depuis quelques années, à leur ordination par une retraite de plusieurs jours.

Célibat ecclésiastique

Le XXXII[e] article de la Déclaration affirme qu' « il n'est commandé aux évêques, aux prêtres et aux diacres, par la loi de Dieu, ni de faire vœu de vivre seuls, ni de s'abstenir du mariage ; par conséquent, il leur est permis comme aux autres chrétiens de se marier à leur discrétion, suivant qu'ils jugent préférable pour leur piété ». D'autre part, l'Ordinal anglican n'impose aucune obligation spéciale de chasteté au clerc. La plupart des ecclésiastiques anglicans ont contracté mariage.

Actuellement un certain nombre de jeunes *clergymen* appartenant surtout au parti anglo-catholique admettent cette idée qu'un prêtre ne *doit* pas se marier, que le mariage des clercs a été une

des erreurs de la Réforme. Ils professent que le sacerdoce leur interdit *ipso facto* le mariage. Beaucoup s'en tiennent là d'abord ; mais bientôt ils se laissent peu à peu gagner par l'ambiance : la coutume établie et reconnue par leur Eglise, l'exemple des fidèles laïques et surtout celui de leurs confrères, au foyer desquels ils sont reçus, et où ils apprécient la douceur de l'atmosphère familiale si paisible et si reposante, enfin le penchant insinuant et souple de la nature qui, réprimé, ne s'abolit jamais, bref, un jour ils convolent à leur tour.

Mais quelques-uns, et, de ceux-là le nombre s'accroît sensiblement, poussés quelquefois par le désir de mener leur vie plus économiquement, mais, le plus souvent, animés du désir de pratiquer le détachement qu'appelle l'exercice des fonctions sacerdotales, de se consacrer tout entiers à Dieu et aux œuvres de leur ministère, d'être plus libres d'affronter les difficultés et la pauvreté même, sans avoir à se préoccuper du fardeau d'une famille — si doux qu'il puisse être — font le vœu de chasteté et vivent dans le célibat, à l'instar du prêtre catholique.

* * *

Congrégations religieuses

Pendant plusieurs siècles, les historiens et les romanciers protestants ont soigneusement entretenu contre les couvents et les monastères d'avant la Réforme, de solides préjugés : ce n'étaient, à les en croire, que des refuges commodes pour la paresse, l'ignorance et l'immoralité.

Peu à peu, à la suite de l'étude impartiale des documents conservés dans les archives publiques, et de l'apparition de manuels d'histoire consciencieux, beaucoup d'Anglicans ont fait la part de l'exagération passionnée des écrivains antérieurs et celle des mœurs du XVI^e^ siècle, différentes des nôtres à beaucoup d'égards, ils en sont venus à porter un jugement plus équitable sur l'Angleterre monastique d'autrefois.

D'un autre côté, ce qu'ils ont pu voir et apprendre des couvents catholiques d'aujourd'hui, chez eux ou sur le Continent, ajoutons encore ce que Huysmans appelait « l'appétence des cloîtres », le goût de la vie religieuse, le désir de se consacrer à Dieu, le besoin

d'une règle extérieure de perfection chrétienne, la nécessité aussi d'une organisation collective pour mener à bien certaines œuvres d'apostolat en vue d'étendre le règne de Dieu, tout cela les a conduits à créer des Communautés religieuses.

Ce réveil de la vie religieuse et monastique a commencé au milieu du XIX^e^ siècle. Il a été une des conséquences de la renaissance des pratiques catholiques dans l'Anglicanisme.

Il y eut au XVIII^e^ siècle plusieurs tentatives de ce genre, elles demeurèrent infructueuses. En 1841, Marie Rebecca Hughes se consacrait, seule et la première, à la vie religieuse, à Oxford. C'était le premier fruit, en ce genre, du mouvement tractarien. En 1844, était fondée la Congrégation des Sœurs de la Miséricorde ; en 1847, à Oxford encore, Thomas Chamberlain créait la Communauté de Saint-Thomas-le-Martyr ; en 1848, c'était, à Wantage, la Communauté de Sainte-Marie ; en 1849, celle de la Sainte-Trinité et celle de Tous-les-Saints. D'autres fondations suivirent, plus nombreuses.

Il y a aujourd'hui, en Angleterre, 54 Congrégations de femmes réparties en 230 maisons environ. Huit d'entre elles ont adopté la règle de saint Augustin, cinq la règle bénédictine, six la règle franciscaine, deux celle de saint Vincent de Paul, une celle de la Visitation et une la règle cistercienne ; trente-huit obéissent à des règles modernes plus ou moins inspirées des types anciens.

Il faut ajouter l'ordre des *Diaconesses*, formant douze congrégations réparties en quatorze maisons. La Conférence de Lambeth de 1920 reconnaît aux diaconesses le caractère d'un ordre sacré, conféré par l'imposition des mains, mais n'impliquant, cependant, de soi, aucun vœu ou promesse de célibat (art. 48 et 49).

Les ordres d'hommes sont moins nombreux et ont apparu plus tardivement. En 1863, Keble prêchant devant la communauté de Wantage eut parmi ses auditeurs Richard Meux Benson. Celui-ci entendit l'appel de la Providence et il fonda, deux ans plus tard, la Société de Saint-Jean-l'Evangéliste à Cowley. Puis, dans ces derniers temps, successivement furent créés : en 1891, la Société des Missions (Kelham) ; en 1892, la Communauté de la Résurrection (Mirfield), par l'évêque Gore ; en 1894, la Société de la Divine-Compassion ; en 1898, l'abbaye bénédictine actuellement à Pershore.

Il y a en tout douze congrégations d'hommes comprenant dix-huit maisons. La règle adoptée est, la plupart du temps, moderne, sauf à Pershore.

Il ne faut pas oublier de mentionner également le Tiers-Ordre anglican, fondé en 1889.

Quel est le nombre total des religieux des deux sexes qui se réclament de l'Eglise anglicane, non seulement en Angleterre, mais dans les colonies et les pays de mission ? A défaut de statistique précise, il est difficile de l'évaluer. On cite, dans les milieux anglicans, les chiffres suivants : 1.500 à 2.000 religieuses et 4 à 500 religieux ; plusieurs assurent allègrement que l'Eglise d'Angleterre compte plus de religieux aujourd'hui qu'avant la Réforme du XVI^e^ siècle. Cette affirmation paraît exagérée si l'on se rappelle qu'il y avait, avant la dissolution des couvents par Henry VIII, environ 800 monastères et couvents d'hommes et de femmes, dont la moitié, au moins, comptaient plus de vingt religieux ou religieuses. Environ 9 000 moines ou moniales furent expulsés à cette époque. Si l'affirmation porte sur les seuls couvents ou monastères de femmes réparti à la fois en Angleterre et dans les colonies, elle est plus vraisemblable. Il y avait, en effet, au XVI^e^ siècle, 140 couvents ou monastères de femmes environ, soit près de 1.500 moniales.

Pour la fondation de leurs congrégations religieuses les Anglicans ont pris modèle, naturellement, sur les institutions similaires de l'Eglise romaine. Les anciens ordres avaient disparu, balayés par la tourmente, leur tradition ascétique et mystique avait été anéantie par le calvinisme étriqué et desséchant dont ils avaient vécu pendant trois siècles. Chose digne de remarque, au rebours du monachisme primitif, des différentes formes de la vie religieuse c'est la forme active de préférence à la contemplative qu'ils ont d'abord adoptée. C'est qu'elle répondait mieux au génie de la race et aux nécessités du moment.

Enfin il faut noter une différence fondamentale entre les congrégations religieuses catholiques et les anglicanes. Rome a fixé des règles pour la création de nouvelles familles religieuses, elle leur impose une période de probation avant de les agréer, examine leurs règles particulières et leur impose la législation commune du Droit canonique. Elle reste leur souveraine Maîtresse et leur Juge suprême d'appel. Ces prescriptions constituent une sauvegarde à la fois pour les Communautés et pour leurs sujets. Il n'existe rien de pareil dans l'Eglise d'Angleterre, ni règles canoniques, ni autorisation préalable requise. Officiellement, l'Eglise ignore les ordres religieux (sauf celui des Diaconesses). Aussi, n'importe qui peut fonder une communauté pour vivre sous une règle quelcon-

que, avec ou sans Constitutions, sous l'habit et avec le nom qu'il lui plaît. Si bien que les Communautés et leurs Supérieurs peuvent se permettre toutes les innovations et les expériences imaginables, dans le respect toutefois de la loi civile. Il en résulte des conséquences qui peuvent être, et qui sont quelquefois, extrêmement fâcheuses au point de vue matériel et moral.

Chaque communauté entretient avec ses évêques des rapports dont elle-même choisit la nature et l'extension. Pour un certain nombre d'entre elles, la règle a prévu que l'évêque du diocèse serait le Visiteur canonique ; mais, même en ce cas, les divergences d'opinions sur des points importants de la vie et des pratiques religieuses entre un évêque et son collègue du diocèse voisin, ou entre un évêque et son successeur, sont la source de controverses et de difficultés d'un caractère délicat et souvent grave. Elles peuvent compromettre gravement la vie intérieure des congrégations. Aussi éprouve-t-on vivement le besoin et exprime-t-on le désir de voir fixer le *Statut* du Religieux anglican.

*
* *

Les Retraites fermées

Les retraites fermées ont été inaugurées il y a quelques années. Elles se donnent soit dans les couvents, soit dans des maisons spécialement aménagées (une dizaine).

Le mouvement a pris tout de suite une assez grande extension, puis s'est beaucoup calmé. L'assoupissement actuel a pour cause l'inexpérience des directeurs de retraite qui se sont formés à la hâte et sans guide. Ils se sont imaginés facilement qu'avec les Exercices de saint Ignace en mains et beaucoup de zèle, ils deviendraient rapidement des maîtres en spiritualité. Mais la besogne s'est trouvée être au-dessus de leurs forces ; ils ont cherché une méthode plus facile, et se sont contentés de sermons et de lectures de la Bible, accompagnées de récitation de l'Office. Ce qui attire peu le public.

L'*Association for promoting Retreats* publie une revue, *The Vision*.

*
* *

Jeune eucharistique

C'est une coutume ancienne de l'Eglise d'Angleterre de ne pas exiger le jeûne eucharistique avant la communion et elle s'accorde avec la théorie des Réformateurs que, dans l'Eucharistie, le Christ est reçu par la foi, et que la Transsubstantiation est une hérésie romaine. Depuis quelques années, le jeûne eucharistique s'est développé. Quelques rares évêques le recommandent, la plupart ne s'en préoccupent pas ou disent comme celui de Gloucester : « Cette habitude produit un excellent effet sur la vie spirituelle des membres du clergé et des classes aisées, mais elle n'est qu'une question de discipline, non de principe. C'est une ancienne coutume, non une loi. s'en dispense qui veut sous sa propre responsabilité. »

*
* *

La Croix ardente

Aux temps anciens, en Ecosse, pour rassembler les clans en vue de la guerre ou réunir les assemblées du peuple, un héraut parcourait les villages en portant une torche enflammée. A son appel, chefs de familles et gent menue partaient pour la périlleuse aventure, la victoire ou la mort.

A la suite du Congrès anglo-catholique de 1923, une croisade de prière et de pénitence fut entreprise dans tout le pays. Pour stimuler la piété par un signe matériel, on fit circuler, d'une église à l'autre, ce qu'on appela la *Fiery cross*, la croix ardente. C'est une simple croix de bois peint, sans Christ. On la descend le soir d'une Ford trépidante à l'entrée d'un village, le pasteur la transporte processionnellement à l'église, des curieux font la haie, un bon nombre de fidèles avertis suivent en chantant des hymnes. Si c'est à Londres, on l'apporte en taxi-cab au coin de Gray's Inn ou d'ailleurs, une procession vient l'y chercher, clercs en soutane et cotta, clergé en surplis, la foule s'assemble, et on

s'achemine lentement vers l'église tandis que les curieux regardent de l'impériale des rouges autobus.

La croix ardente est déposée près du chœur : cantiques, prières, sermon. Elle aura pour la nuit une garde d'honneur d'hommes se relayant d'heure en heure. Le lendemain ou le surlendemain, suivant l'importance de la paroisse, la croix ardente sera transportée ailleurs pour rallumer dans les cœurs un peu d'amour de Dieu. Des centaines de villes et de villages ont reçu sa visite. L'effet produit sur les âmes, éphémère ou durable, n'a pas été inutile. Les collectes faites à l'occasion de ces espèces de missions sont destinées à l'entretien des Ecoles de Théologie pour les étudiants ecclésiastiques sans ressources.

Georges Coolen.

Saint-Omer, mai 1927.

L'Actualité Religieuse

LA VIE RELIGIEUSE EN NORVEGE

Ordination sacerdotale de deux convertis. — Fondation de nouvelles stations. — Deux grands convertis : Mme Sigrid Undset et Lars Eskeland. — Les controverses religieuses durant le carême.

La restauration du culte catholique en Norvège date du milieu du dix-neuvième siècle. La liberté de conscience avait bien été proclamée en droit dès 1814, mais elle n'a commencé d'exister en fait qu'en 1845 lorsque les anciennes mesures draconiennes édictées contre l'Eglise catholique à la suite de la Réforme furent abrogées par la loi sur les cultes dissidents. Un prêtre venu de Stockholm put alors s'installer à Christiania et ouvrir une chapelle. En 1869 la Norvège était érigée en préfecture apostolique, et en 1892 en vicariat apostolique. Le préfet, Mgr Fallize, reçut la consécration épiscopale. Depuis 1922, Mgr Smit lui a succédé.

Sur 2.649.775 habitants que compte la Norvège, le recensement de 1920 enregistre 2.612 catholiques, c'est-à-dire qu'il y a un catholique par mille habitants. Les recensements précédents donnaient respectivement les chiffres suivants : 460 catholiques en 1875, 1.004 en 1890, 1.969 en 1900, 2.046 en 1910. La progression est constante, mais peu marquée. Si l'on considère la statistique officielle des différentes confessions religieuses, on voit que 71.062 Norvégiens n'appartiennent pas à l'Eglise d'Etat luthérienne, dont 16.999 ont déclaré ne relever d'aucune confession. Parmi les « dissidents » les catholiques viennent bien après les 11.455 méthodistes, les 7.214 baptistes, et les 18.204 adhérents des communautés chrétiennes libres.

Ainsi, à s'en tenir aux statistiques, l'Eglise catholique aurait en Norvège une place très secondaire. La réalité est toute autre. L'Eglise

catholique a en Norvège une situation très supérieure à celle que lui donnerait le seul chiffre de ses adhérents. Nous voudrions montrer par quelques faits récents la vitalité du catholicisme en Norvège.

*
* *

Avant tout signalons l'ordination de deux prêtres originaires du pays, tous deux convertis, tous deux appartenant à des familles considérées. Le peuple norvégien a toujours été profondément chrétien, le peuple norvégien a toujours aimé ses prêtres, et le roi de Danemark, Christian III qui, par son ordonnance du 30 octobre 1536, introduisit dans ses États la réforme luthérienne, se garda bien de chasser les prêtres de la Norvège, alors province danoise. Il se contenta d'en supprimer les évêques, mais en même temps il interdisait l'entrée du pays à tout prêtre étranger sous peine de mort. C'est de cette manière que sans secousse, presque inconsciemment, le peuple norvégien était devenu entièrement luthérien à la fin du seizième siècle : il n'avait plus de prêtres.

Des ordinations de prêtres originaires du pays sont donc en Norvège plus qu'ailleurs des événements de capitale importance. Le pape Pie XI, dans sa récente encyclique sur les Missions, a nettement marqué comment l'avenir du catholicisme dans un pays est étroitement lié à l'organisation du clergé et tout spécialement à l'organisation d'un clergé indigène : les catholiques de Norvège et du monde entier doivent se réjouir grandement de cette ordination de deux prêtres norvégiens. Une foule nombreuse s'est pressée dans l'église Saint-Olav d'Oslo pour recevoir la première bénédiction des jeunes prêtres. L'abbé Arne Olav Sund, ancien étudiant de la faculté de théologie de l'université d'Oslo, avait été ordonné à Rome, au collège de la Propagande, le 20 décembre 1925, et l'abbé Henri Irgens, fils du ministre de Norvège à Rome, avait été ordonné à Paris, dans la chapelle de l'Institut catholique, le samedi-saint, 3 avril 1926. Ils sont les huitième et neuvième prêtres norvégiens, ordonnés pour la Norvège depuis la restauration du catholicisme, en 1845. De leur sept prédécesseurs deux vivent encore, tous deux convertis, tous deux vaillants apôtres : Mgr O. Offerdahl, si avantageusement connu par sa traduction du Nouveau Testament et des Psaumes, et Mgr K. Kjelstrup, curé-fondateur de la paroisse de Hamar, dont nous parlerons plus loin. Trois autres Norvégiens sont

actuellement dans des grands séminaires et se préparent au sacerdoce. Nous croyons savoir que sous peu d'autres les imiteront.

*
* *

Il y a dans le vicariat apostolique de Norvège, au 1er janvier 1927, dix-sept stations et trois chapelles publiques desservies par trente-cinq prêtres. Deux stations ont été ouvertes en 1926 à Haugesund et à Stabek. Haugesund est une ville de 20.000 âmes, située sur la côte sud-ouest, à mi-chemin de Bergen et de Stavanger, à l'entrée du Bukkefjord ; la station est desservie par les Pères Maristes. Stabek est à une dizaine de kilomètres d'Oslo, sur une ligne de chemin de fer électrique, au centre d'une agglomération de centaines de villas comme on en rencontre dans la banlieue des grandes villes: la station est confiée aux Pères du Sacré-Cœur. Nous avions eu en 1924 la fondation de la station de Hamar, première station érigée à l'intérieur du pays ; toutes les autres étaient le long des côtes. Hamar est une ville de 7.000 habitants, sur les bords du Mjösen, le plus grand lac intérieur de Norvège, et presque à l'entrée du Gudbrandsdal, la vallée historique par excellence de la Norvège ; Hamar a toujours été le siège d'un évêché, catholique jusqu'en 1537, luthérien depuis.

Le développement de cette paroisse confiée à Mgr Kjelstrup est particulièrement instructif. En moins de dix-huit mois le dévoué curé a reçu dans l'Eglise catholique seize adultes et treize enfants dont les parents se convertissaient. C'est un fait unique dans les annales du vicariat apostolique de Norvège. A quoi l'attribuer ? A la grâce de Dieu d'abord. Ensuite à la valeur de son ministre. Mgr Kjelstrup est un Norvégien et un converti ; il a une excellente plume et il est poète; il connaît merveilleusement l'histoire de son pays et les aspirations de ses compatriotes ; il ne parle pas seulement leur langage, il parle leur langue ; ses auditeurs, même non-catholiques, ne se sentent pas étrangers dans sa chapelle et chaque dimanche se pressent nombreux à ses sermons ; il ne parle à l'intelligence qu'après avoir gagné le cœur ; il insiste sur le caractère « national » de l'Eglise catholique en Norvège qu'il appelle toujours « l'Eglise-mère », et sur le caractère traditionnel du catholicisme en Norvège, qu'il appelle toujours la « vieille foi chrétienne de nos pères ». Il n'y a évidemment qu'un prêtre norvégien qui puisse parler avec

cette autorité, et cela confirme combien l'avenir du catholicisme en Norvège est lié à l'organisation d'un clergé originaire du pays.

Cependant la valeur personnelle de Mgr Kjelstrup ne suffirait pas à expliquer les progrès rapides de la paroisse de Hamar, surtout si l'on se rappelle qu'il fonda la paroisse d'Arendal, qu'il y fut curé pendant dix années et n'enregistra pour ces dix années que cinquante-neuf conversions, le double de ce que lui ont apporté dix-huit mois seulement de ministère à Hamar. Le milieu de Hamar est-il si différent de celui d'Arendal ? A peine. Mais les temps ont évolué, nous voulons dire par là que le fait de Hamar est ce que Taine appelait un fait représentatif. Tout ce qui est national est nôtre, disent de plus en plus un grand nombre de Norvégiens. Or l'Eglise catholique, non seulement dans son passé et dans ce qui survit de ce passé, mais dans ce qui revit de ce passé, fût-ce dans un groupe peu nombreux, mais y revit authentiquement, intégralement, sincèrement, l'Eglise catholique a droit à notre sympathie. Ce n'est pas simplement de la tolérance, c'est du respect que l'on a en Norvège pour l'Eglise catholique.

*
* *

Deux conversions de marque ont signalé ces dernières années, celle de Mme Sigrid Undset en novembre 1924, celle de M. Lars Eskeland en juillet 1925. Mme Undset est la plus grande romancière de Norvège ; Lars Eskeland a fondé il y a une trentaine d'années l'Ecole supérieure populaire de Voss (folkehöiskole), et il est incontestablement l'un des maîtres les plus écoutés de la jeunesse de Norvège. Tous deux ont abjuré entre les mains de Mgr Kjelstrup. Mme Undset était plutôt libre-penseuse que luthérienne, Lars Eskeland a toujours été profondément chrétien. L'un et l'autre ont étudié à fond l'histoire de leur pays, et il leur a paru que la Norvège n'avait été grande que quand elle était catholique et parce qu'elle était catholique ; sa décadence datait de son annexion au Danemark et l'introduction de la Réforme luthérienne l'avait accentuée. Le point de vue historique national ne fut étranger ni à la conversion de Mme Undset ni à celle de Lars Eskeland, mais en dernière analyse l'un et l'autre — et nous le tenons personnellement de chacun d'eux — ne sont venus au catholicisme que parce qu'ils ont reconnu que le catholicisme était le christianisme inté-

gral, authentique, traditionnel, en continuité historique non seulement avec le christianisme de saint Olav le roi-martyr et saint national de la Norvège, mais en continuité historique avec le christianisme de saint Pierre et de ses successeurs à travers les siècles, les évêques de Rome.

Ces deux conversions ont eu et ont encore un retentissement considérable. On avait coutume de répéter que ne se convertissaient que des âmes faibles et sensibles, ayant besoin d'un soutien, d'une autorité. Mais voici que deux intelligences supérieures, deux personnalités indiscutées viennent au catholicisme et nous disent leurs raisons de croire, raisons historiques et raisons religieuses. L'année 1926 s'était ouverte par un appel signé des sept évêques luthériens de Norvège en faveur d'une souscription nationale pour que fût achevée en 1930, neuvième centenaire de la mort de saint Olav, la restauration de la cathédrale de Trondhjem. Dans ce sanctuaire ont reposé jusqu'aux dernières années du seizième siècle les restes vénérés du saint patron de la Norvège ; les anciens rois d'avant l'annexion au Danemark et d'avant la Réforme y ont tous été sacrés ; en 1905, le premier roi d'après la séparation avec la Suède, Haakon VII, actuellement régnant, a tenu à y être sacré à son tour. En tête de l'appel des sept évêques était reproduite la lettre de l'archevêque Eilif qui en 1328, après l'incendie qui détruisit la plus grande partie de la cathédrale, demandait au peuple norvégien de réparer le grand désastre. L'évêque actuel de Trondhjem, Jens Gleditsch, avait ajouté à cet appel quelques lignes émouvantes sous le titre : L'héritage qui doit être recueilli, arven som maa löftes; et il y mentionnait, en les expliquant à sa manière, les conversions de Sigrid Undset et de Lars Eskeland. — Oui, l'évêque Gleditsch est bien chronologiquement et nominalement le successeur de l'archevêque Eilif sur le siège antique de Nidaros. Mais l'est-il en réalité ? Les catholiques savent bien que non, et les luthériens n'ignorent pas qu'il est moderniste, que sa nomination en 1923 a suscité une telle agitation parmi les protestants orthodoxes que ses collègues dans l'épiscopat se sont refusés à le sacrer et qu'il a fallu un ordre formel du ministre des cultes pour que l'un d'eux, plus faible, finisse par se décider. Est-ce à lui, est-ce aux luthériens de parler d' « héritage à recueillir » quand il s'agit d'une église construite par les catholiques, en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ réellement présent au sacrement de l'autel

et pour que le saint sacrifice de la messe fût célébré sur les reliques du roi-martyr ? Mme Undset pose la question dans un des journaux qui ont publié l'appel des évêques, dans l'*Aftenposten*, le journal de Norvège qui a le plus fort tirage, et l'article sensationnel, annoncé dès les jours précédents, paraît en première page dans un numéro du samedi, numéro double car les journaux ne paraissent pas le dimanche. L'évêque Gleditsch répond le samedi suivant. A huit jours de là nouvel article de Mme Undset, et l'autre samedi nouvelle réponse de l'évêque. Le combat ne finit pas faute de combattants, car tous deux demeurent sur la brèche. Mais la discussion, toujours très courtoise, est sans issue, et de commun accord on se tait. Preuve est faite tout au moins, et à la face du pays, qu'il y a des catholiques en Norvège, et des catholiques de qualité.

Dans le cours de l'année 1926, Mme Undset fait paraître sous le titre de *Kristus i Kirken*, le Christ dans l'Eglise, la traduction du livre de Mgr Hugh Benson, et c'est encore un événement. Non seulement les catholiques pourront désormais présenter un livre écrit par l'un des leurs et en beau norvégien, édité dans une des premières maisons d'Oslo, de format et de lecture agréables, mais les non-catholiques ont une exposition de vérités fondamentales du catholicisme, faite d'un point de vue qui ne peut les heurter et propre à leur donner une idée exacte et attirante de cette religion méconnue depuis quatre siècles. Très significatif à cet égard est un compte rendu du livre, signé par un professeur moderniste de la faculté de théologie de l'université d'Oslo, le Dr Kristian Schjelderup ; il le termine par ces mots : « Le public norvégien doit être reconnaissant à Mme Undset d'avoir enrichi notre littérature de cette traduction. Il y a chez nous, dans des cercles très étendus, de telles incompréhensions du catholicisme, on y entend fréquemment de si ridicules objections, qu'il était tout à fait temps que nous eussions en main un livre de ce genre. »

*
* *

La conversion de Lars Eskeland n'a pas moins d'importance que celle de Mme Undset. L. Eskeland jouit d'une réputation considérable. Il a fondé en 1895 de ses propres deniers et avec des subsides du gouvernement une de ces écoles supérieures populaires auxquelles les leaders du mouvement national norvégien attachent

une si grande valeur et qui ont pour but moins d'instruire que d'éduquer, moins de développer les connaissances intellectuelles que de former le cœur et la volonté. Ces écoles groupent jeunes gens et jeunes filles qui ont de vingt à trente ans et qui mènent sous l'œil vigilant du directeur et de sa femme une véritable vie de famille. Le programme complet des cours de l'école dure deux ans, c'est-à-dire en réalité deux hivers norvégiens, car la rentrée a lieu en octobre et le départ en avril. Ainsi les travaux agricoles ne sont pas interrompus.

Le mouvement des écoles supérieures populaires est originaire de Danemark et se rattache au pasteur luthérien Grundtvig (1783-1872). Ce pasteur était à la fois poète, théologien et historien; il aimait les paysans d'un amour ardent et désintéressé ; il sut grouper des hommes vaillants et généreux capables de travailler à l'éducation morale, religieuse et patriotique des masses rurales, et fonda dans ce but les écoles supérieures populaires. Vers 1870, en passant de Danemark en Norvège, sous l'entraînante impulsion de Christopher Bruun, le mouvement se transforma. Les écoles supérieures populaires norvégiennes ont bien fait quelques emprunts aux établissements danois, mais elles se sont fondées séparément : chacune a son fondateur, chacune est un organisme indépendant, et la communauté de méthode, de pensée et de but rapproche seule les différents professeurs qui les dirigent. L. Eskeland occupe parmi eux l'une des premières places, sinon la première. Il dirige son école de Voss depuis plus de trente ans. Les 10 et 11 octobre 1925 fut célébré le trentième anniversaire de la fondation ; on lui remit solennellement la médaille d'or que lui décernait le roi ; amis et anciens élèves l'entouraient nombreux. Ce fut émouvant d'entendre L. Eskeland et un pasteur réciter ensemble à haute voix le symbole des apôtres. Puis L. Eskeland prit la parole. Il rappela le triple but de l'école : entretenir le sentiment national et l'amour de la patrie norvégienne, raffermir la foi chrétienne et le sentiment religieux, développer l'amour du sol et du foyer, se souvenant que le foyer familial est une institution sainte qui ne peut subsister que si le mariage est saint et indissoluble. Et dans cette triple tâche il faut l'aide de Dieu. Et alors L. Eskeland expliqua pourquoi il venait de se convertir au catholicisme : « Je ne pouvais pas rester dans une église qui discute le Christ, dans une église où se rencontrent des prêtres qui enseignent la divinité du

Christ et d'autres qui la nient. Dans l'Eglise catholique je trouve la paix : on n'y discute pas le Christ. » Et il ajouta : « Une autre raison de ma conversion est que pour ce qui est de moi personnellement je ne peux me passer du sacrement de pénitence. »

Les témoignages de sympathie, d'admiration, de reconnaissance, que L. Eskeland reçut à l'occasion de ce jubilé montrèrent la place immense, presque unique, qu'il tient en Norvège. Quelques jours avant ces fêtes, lors de la réunion des prêtres de l'évêché de Hamar, l'un d'eux, le pasteur Devold n'avait-il pas appelé L. Eskeland « le premier maître de la jeunesse du pays » ? Mais sa conversion n'allait-elle pas nuire à son école ? Pourrait-il en garder la direction ?

Durant l'hiver 1925-1926 il obtint un congé et partit pour Rome : le sous-directeur de l'école le suppléa ; tout alla bien. Mais peu après son retour, lors de la discussion du budget, un membre du Storting, le député Belland, posa la question suivante au ministre des cultes, le pasteur Magelsen : Un catholique peut-il diriger une école qui reçoit des subsides de l'Etat ? Le ministre demanda à L. Eskeland de lui fournir un rapport sur la situation nouvelle que créait à son école sa conversion, vu que jusqu'alors il y enseignait la religion, la morale et l'histoire. L. Eskeland fournit ce rapport : il y disait notamment que s'il restait à la tête de l'école, c'est que le précédent ministre des cultes, Ivar Tveiter, l'en avait prié et que de toutes les provinces du pays on le lui demandait ; un pasteur donnait maintenant les leçons d'instruction religieuse, mais lui continuerait à enseigner la morale et l'histoire avec le plus entier respect des convictions de ses élèves, comme d'ailleurs on savait qu'il l'avait toujours fait. Entre temps l'opinion publique s'agitait. Dans les journaux, dans les conversations, dans les cercles ecclésiastiques, universitaires, ou autres, on prenait fait et cause pour ou contre L. Eskeland. Lors de la réunion interscandinave des directeurs des écoles supérieures populaires au mois de septembre 1926, on vota à l'unanimité une motion en faveur du maintien de L. Eskeland à la tête de son école. Les autorités ecclésiastiques furent à leur tour consultées par le ministre des cultes qui posa la question suivante : L'Etat doit-il continuer à allouer des subsides à l'école de Voss ? Les évêques d'Oslo, Hamar, Kristiansand et Tromsö se sont prononcés contre le maintien, les évêques de Trondhjem, Bergen et Stavanger se sont prononcés pour

le maintien moyennant certaines conditions. Tous les journaux ont publié les consultations des différents évêques. L'opinion publique a été ainsi de nouveau saisie de la question, et en janvier 1927, tout comme en août 1926, lors de l'interpellation Belland, les journaux ont été remplis de l'affaire Eskeland, c'est-à-dire que presque tous les jours tous les Norvégiens entendaient parler du catholicisme et de la conversion d'un des maîtres les plus aimés de la jeunesse qui se puisse rencontrer en aucun pays. On attend maintenant la décision du Storting.

***

Le carême de 1927 marquera dans les annales du catholicisme en Norvège. Le lendemain du mercredi des cendres, 3 mars, une femme théologienne, ainsi qu'on l'appelle habituellement ici, Mme Martha Steinsvik, donnait dans une salle de l'Université d'Oslo une virulente conférence contre l'Eglise catholique. Ses attaques contre la moralité du clergé furent telles qu'un prêtre présent, Dr A. Sund, quitta la salle et fit paraître le lendemain dans la presse une très digne protestation. Mme Steinsvik répondit qu'elle n'avait fait aucune personnalité, qu'elle ne contestait pas qu'il y eût des prêtres très honorables, et elle invitait l'abbé Sund et ses confrères à assister à la conférence qu'elle donnerait sur le même sujet le samedi 5 mars, dans la grande salle de la Calmeyergate : une discussion publique suivrait la conférence. L'abbé Sund répondit que « comme chrétien et comme prêtre catholique », son honneur lui interdisait de s'exposer à une offense publique ; Mme Steinsvik parla devant plus de 3.000 personnes. La grande presse accueillit diversement le compte rendu de la conférence : quelques journaux le donnèrent in-extenso, d'autres le résumèrent brièvement. Mais Oslo n'est pas toute la Norvège. Et Mme Steinsvik promène depuis lors dans les villes les plus importantes du pays sa conférence contre l'Eglise catholique. On y retrouve les ignorances coutumières et les calomnies séculaires ; les faits qu'elle invoque sont dénaturés ; ses sources sont ou bien des livres de pauvres prêtres apostats ou bien des ouvrages de casuistique aux exposés trop délicats pour être compris du public ; elle ne craint pas non plus l'emploi d'arguments les plus mensongers, tel celui-ci que je transcris d'une interview qu'elle a donnée à un journaliste d'Oslo,

interview publiée en brochure. « En février 1926, Mgr Gaggia, évêque de Brescia, a lu du haut de la chaire de sa cathédrale et avec la permission du pape, le *credo* fascisle : Je crois à la Rome éternelle, mère de ma patrie, et au pays d'Italie, son premier-né, qui est né de son sein virginal par la grâce de Dieu, qui a souffert sous le barbare usurpateur, a été crucifié, est mort, a été enseveli, est ressuscité des morts au dix-neuvième siècle lors de la marche sur Rome... Je crois au génie de Mussolini, esprit supérieur, à notre saint père le fascisme, à la communion de ses martyrs, à la conversion des Italiens, à la résurrection de l'Empire. » Après avoir lu cette citation au journaliste, Mme Steinsvik lui disait : « Ne trouvez-vous pas que ce fatras blasphématoire montre bien l'union intime du fascisme et du catholicisme ? » Fatras blasphématoire, c'est bien dit. Mais qui blasphème ici ? Il suffit de cet extrait pour juger de l'esprit et de la méthode de Mme Steinsvik. Mais l'immense majorité de ses auditeurs et de ses lecteurs est, en fait de connaissances religieuses, plus que simpliste. A Oslo il parut préférable de ne pas engager de polémique, d'autant qu'une question religieuse de bien plus haute portée, nous allons le voir, soulevait l'attention. Mais en province les conférences de Mme Steinsvik furent l'occasion de protestations vigoureuses. Partout où elle passa, elle recueillit certes des applaudissements, et troubla bien des consciences, mais elle n'en laissa pas moins un sillage de lumière dans quelques âmes droites que froissait son argumentation de bas étage. Il a été émouvant de voir les convertis touchés au vif dans leur filial attachement à la sainte Eglise, notre Mère (ce que l'on comprend ici, ce beau nom !) et l'on ferait un instructif recueil des protestations douloureuses ou indignées qui ont jailli du cœur de ces anciens ou nouveaux catholiques. Je note au hasard les articles du dentiste S. Messel (à Mandal); de Mlle M. Knudtzon (à Larvik), de Mlle S. Boe (à Arendal), du journaliste J. Sundet (à Trondhjem). Et comme Mme Steinsvik continue ses conférences, d'autres voix fidèles s'élèveront d'une extrémité à l'autre du pays, et c'est excellent pour la diffusion des idées catholiques dans des régions que n'intéressent pas habituellement les polémiques de la capitale.

Il en est une cependant qui vient d'avoir, et qui aura longtemps encore, un grand retentissement dans toute la Norvège. Chaque mardi de carême, dans l'église la plus importante d'Oslo (Vor Frel-

sers kirke, église de Notre-Sauveur), des prêtres luthériens de talent se font entendre. Le 8 mars, le pasteur Sigurd Normann prit pour thème : *La morale de Luther*. Les journaux du lendemain, notamment l'*Aftenposten*, publièrent un long compte rendu de la conférence, avec citations à l'appui. La plupart étaient empruntées à l'ouvrage bien connu du P. Denifle, *Luther et le Luthéranisme* : adroite juxtaposition de mots et de bouts de phrases qui formait ainsi comme une litanie d'injures à la mémoire de Luther. Suivait un long exposé, qui n'était qu'un éloge, de la morale luthérienne, de ses fondements, de ses applications à la vie individuelle, familiale, sociale. Conclusion : les violentes accusations des catholiques contre Luther et les luthériens manquent à la charité et à la vérité.

On sait que le P. Denifle était dominicain; il convenait qu'un dominicain le défendît. Le P. Lutz adressa au pasteur Normann une lettre ouverte que publia l'*Aftenposten* du 10 mars. Il ne contestait pas certaines exagérations de langage du P. Denifle, mais il voulait aller au fond de la question, indépendamment de la moralité personnelle de Luther ; or, Luther avait nié le libre-arbitre ; et du coup s'effondrait la morale chrétienne comme la morale naturelle. Le pasteur Normann répondit ; le P. Lutz répliqua ; le pasteur répondit une seconde fois. La discussion se tenait sur le terrain philosophique et théologique. Mais voici qu'une plume non moins autorisée la portait sur le terrain historique. L'*Aftenposten* du 15 mars publiait un long article de Mme Sigrid Undset. Elle avait entendu la conférence du pasteur, elle allait dire très simplement ce qu'elle en pensait. En Norvège nous ne connaissons pas Luther d'après les sources, c'est-à-dire d'après ses propres écrits. Quelques rares extraits de ses œuvres ont été traduits en norvégien, danois ou suédois. Les éditions allemandes ne semblent pas courantes chez nous ; en sept ans je n'en ai pas vu mentionner une seule dans les catalogues de vente de nos libraires et bouquinistes, j'ai dû me procurer en Allemagne l'édition d'Erlangen en 65 volumes. Ceci posé, elle attaquait la conclusion du pasteur : « La vie de Luther est la plus grande époque spirituelle que le monde ait vue depuis les jours du Christ et des apôtres. » Et elle traçait à grands traits le milieu religieux du début du seizième siècle, puis y situait la personne et l'activité de Luther. On peut donner des faits exposés par le P. Denifle une autre interprétation,

mais on n'en peut nier l'authenticité. Le pasteur Normann a cité les jugements portés par le P. Denifle, mais il s'est bien gardé de citer les faits qui les avaient motivés. Et Mme Undset rappela l'approbation par Luther de la bigamie du Landgrave de Hesse, son attitude durant la guerre des paysans, ses propos de table trop continuellement orduriers pour être excusés par les habitudes du Temple, les horribles quatrains ajoutés aux ignobles dessins de Cranach dans le fameux pamphlet « Contre la papauté romaine fondée par le diable », les fruits néfastes de son enseignement sur le salut par la foi seule, son recours aux princes pour protéger la nouvelle doctrine, si bien qu'aujourd'hui en Norvège l'œuvre de Luther ne se maintient que par la protection du pouvoir, et encore l'Eglise d'Etat abrite-t-elle deux sortes de religions : l'une qui croit à la divinité de Jésus et l'autre qui la nie, l'une qui s'inspire de la théologie de Luther et l'autre qui découle de sa logique.

Le pasteur Normann ne pouvait nier l'exactitude des faits rappelés par Mme Undset. Mais on ne doit pas, répondit-il, juger un homme d'après quelques expressions grossières de ses écrits, pas plus que d'après les conséquences que d'autres ont tirées de ses principes. Il y a de très beaux côtés dans la personne et dans l'œuvre de Luther. Toute son activité fut basée sur le respect de la parole de Dieu contenue dans la Bible. D'ailleurs il n'y a pas d'effets sans cause, et son influence maintenant quatre fois séculaire et sur des millions et millions de chrétiens serait inexplicable si sa doctrine ne se rattachait pas au pur Evangile. Disons plutôt que nous sommes en présence de deux conceptions du christianisme : l'Evangile est le même, les interprétations varient.

Variété dans l'unité, oui, mais non pas contradiction, répartit Mme Undset. Paroles et actes excusables peut-être chez un homme ordinaire, mais injustifiables chez un réformateur religieux, qui se donne pour mission de faire refleurir dans son intégrale pureté l'Evangile du Christ. Et preuves à l'appui, même très réalistes, Mme Undset présenta Luther tel qu'il fut.

Le pasteur répliqua : « Mme Undset veut montrer que Luther et le luthéranisme sont inférieurs au catholicisme dans le domaine moral. Elle me pousse, contre mon gré, à entrer dans le détail de la question. » Et les préoccupations politiques, les ambitions, l'inconduite de certaines papes furent exposées sans réticences. Sui-

vaient les reproches coutumiers faits à l'Eglise : intolérance, nouveaux dogmes qui ne sont pas dans l'Ecriture, tyrannie spirituelle de la papauté, ingérence des prêtres dans les consciences, célibat ecclésiastique, vœux religieux, etc.

Mme Undset reprit un à un tous les faits incriminés. Ce fut un article de plusieurs colonnes, très instructif, souvent émouvant. Le pasteur revint à la charge. Un littérateur connu et deux autres pasteurs se joignirent à lui. Mme Undset leur tint tête. Après un dernier mot du pasteur Normann, la rédaction de l'*Aftenposten* déclara la discussion close. C'était le 11 avril, et elle avait commencé le 8 mars : elle avait duré tout le carême. Prédication peu banale à coup sûr ! mais qu'elle ait pu avoir lieu, et dans un des plus grands journaux de la capitale, n'est-ce pas un signe des temps ? La nostalgie de l'unité perdue est profonde dans l'âme norvégienne. Pour ce même carême de 1927 le vicaire apostolique Mgr Smit avait écrit sa belle lettre pastorale sur *Le retour du monde chrétien à l'unité dans la foi.* Ce que nous avons dit dans cette chronique n'est-il pas l'annonce, bien lointaine sans doute mais certaine, du retour de la Norvège à la foi de ses pères ?

P. S. — Le lundi 23 mai, par 83 voix contre 59, le Parlement norvégien a voté le maintien des subsides pour l'école de Voss à condition que Lars Eskeland se retire.

Oslo.

Fr. H.-D. Béchaux,
des Frères Prêcheurs.

L'APOSTOLAT LAIQUE

Dans le Congrès national qu'elle tiendra à Reims du 3 au 6 juillet prochain, l'*Union des œuvres ouvrières catholiques* se propose d'étudier sous ses diverses faces le problème de l'Apostolat laïque. Nous avons dit le mois dernier, dans une Lettre d'Allemagne adressée à la *Croix de Paris* (mardi 17 mai), les efforts faits dans ce sens en Allemagne depuis vingt ans : « On n'y compte plus, écrivions-nous, les livres, brochures, articles de revues et de journaux publiés

outre-Sarre et Rhin sur ce problème[1]. » Un choix judicieux cependant peut être fait dans cette masse de documents, et c'est ce choix que nous voudrions offrir, par l'intermédiaire de cette revue, à tous ceux qu'intéresse le problème de l'apostolat laïque.

Loin de nous la ridicule prétention d'orienter la pensée française vers l'Allemagne, comme si on n'avait encore rien tenté chez nous et que nous devions nous mettre en tout à l'école des catholiques allemands... mais dans des problèmes d'ordre aussi général que ceux d'organisation catholique, de luttes scolaires, d'apostolat laïque, etc., il y a, pour tout le monde, trop à gagner à jeter les yeux hors de ses frontières. Les catholiques allemands d'ailleurs ne font aucune difficulté de reconnaître que la plupart de leurs grandes organisations sont nées d'idées venues de France et qu'elles ont employé, à leurs débuts, les méthodes françaises. Déjà, entre 1849 et 1855, le prince de Metternich souligne dans sa *Correspondance* le caractère français des méthodes du Katholikentag, et le Caritasverband de Fribourg répète lui-même en plusieurs brochures qu'il s'est d'abord mis à l'école de Paris et de Nancy. Actuellement même, dans les difficultés intérieures du Centre, c'est dans une étude attentive de notre Fédération catholique qu'on cherche la lumière. Nierons-nous que, de son côté, ce peuple entreprenant, pratique, réalisateur, a poussé très avant l'étude de tous ces problèmes d'organisation, de luttes, d'apostolat, multiplié les essais les plus intéressants, puissamment organisé la coordination des efforts sous la sauvegarde des libertés corporatives par l'esprit fédéral, et que par conséquent il y a intérêt à étudier ces essais et les écrits qui les discutent en vue d'améliorer les organisations qui en sont nées ? C'est dans ce dessein seulement que nous apportons ici à l'étude du problème de l'apostolat laïque cette contribution. Pour parler une langue étrangère à la plupart d'entre nous, ces écrits ne s'inspirent pas moins d'une pensée profondément catholique et l'Eglise, au fond, ne s'arrête qu'à cette dernière considération.

Dans ses « *Exercices spirituels* », qui resteront longtemps encore

1. Il suffit pour se les procurer de s'adresser au *Caritasverband* de Fribourg-en-Brisgau, Werderstrasse. On nous permettra de saisir avec empressement l'occasion d'exprimer ici notre gratitude à l'*Union libre pour l'aide au ministère paroissial* et en particulier à son secrétaire général, le R. P. W. Wiesen, O.S.C., pour la très grande obligeance qu'ils ont toujours apportée à répondre à nos enquêtes.

le moyen le plus puissant d'éveiller les vocations à l'apostolat laïque, saint Ignace fait de la réponse à l'Appel du Christ dans la *Contemplation du Règne* une affaire de bon sens ou de générosité, suivant le degré de dévouement promis. L'épiscopat allemand va aujourd'hui plus loin et, après le cardinal Faulhaber parlant à Mayence en 1911 au Katholikentag, le cardinal Bertram, de Breslau, déclare l'apostolat pour le laïque un *devoir* qu'il déduit du « sacerdoce général chez le peuple de Dieu ». On trouvera dans deux écrits ci-dessous cités (nn. 4 et 5) l'exposé et le développement de cette thèse qui s'appuie sur la première épître de saint Pierre adressée non pas aux seuls prêtres, mais à tous les fidèles de la primitive Eglise. Toutefois, c'est encore au titre de la charité surtout, et comme l'accomplissement d'une « œuvre de miséricorde », que la collaboration du laïque au ministère sacerdotal est le plus généralement présentée, et c'est pourquoi notre Bibliographie s'ouvre par une brochure du P. Wiesen où l'histoire de la charité sous ses formes anciennes et *nouvelles* est fort agréablement résumée et présentée.

Parmi les moyens d'éducation de l'esprit apostolique chez les laïques, nous ne sommes pas revenus ici sur les *Exercices Spirituels*, en ayant suffisamment marqué l'importance dans la Lettre citée à la *Croix de Paris*. On ne s'étonnera pas cependant de les trouver mentionnés dans la plupart des ouvrages indiqués ci-dessous. Par contre, il nous a paru nécessaire de mettre en premier lieu les *Congrégations de la Sainte Vierge* (nn. 30 et suiv.), mais qu'on nous permette à ce propos une remarque : ces congrégations ont en Allemagne une importance beaucoup plus grande que chez nous. Œuvres *interparoissiales* d'hommes, au moins autant que de jeunes gens et de jeunes filles, elles groupent parfois jusqu'à six et sept cents membres, pères de familles de toutes conditions et professions. Aussi suffisent-elles en général à l'activité du prêtre qui en est chargé. Comme au temps de Canisius et de la contre-réforme, puis du Culturkampf, c'est là que, chaque semaine, les hommes viennent chercher un supplément d'instruction religieuse et de formation ascétique appropriées à leur âge, et l'on pourrait aligner bien des noms de villes où ces congrégations mariales constituent des foyers de vie spirituelle qui comptent déjà deux ou trois cents ans d'existence ininterrompue.

Par elles surtout s'explique ce que nous avons écrit ailleurs du désintéressement des « hommes de confiance ».

Le point de vue pratique a présidé au classement des écrits cités ici. Sans doute aurions-nous pu les multiplier en ajoutant ceux que le *Volksverein*, le *Borromeusverein*, la *Fédération des unions de jeunesse*, le *Windthorstbund* et le *Centre* ont publié pour le recrutement et la formation de leurs *hommes de confiance*[1], mais nous avons préféré nous restreindre au point de vue « *collaboration laïque sur le terrain pastoral* ».

I. — Histoire

1. Wiesen. W. O. S. C. *Neuzeitliche Caritashilfe*. Caritasverlag. Fribourg-en-Brisgau. 119 pp.

La pratique de la Charité au temps présent. — Six chapitres : 1. Urgence et motifs actuels. — 2. Formes anciennes et *nouvelles*. — 3. La charité chez les non catholiques. — 4. La charité dans l'Eglise catholique. — 5. Les organisations professionnelles. — 6. Conclusions et méthodes pratiques.

2. *Bericht über die Tagung für Seelsorgehilfe*. 27-28 sept. 1926 in Coblentz. — Fribourg-en-Brisgau, Caritasverband, 1927. 40 pp.

Compte rendu du congrès de l'Union libre pour l'assistance au ministère pastoral. Succinct mais riche en renseignements sur l'activité de l'Union libre.

II. — Fondements théologiques

3. Meyenberg. A. *Dogmatik des Laienapostolat*. — Schweizerische Kirchenzeitung. 1923. 21 juin, p. 25.

4. Krebs, Engelbert. — *Von königlichen Priestertum des Volkes Gottes*. — Fribourg, Caritasverband (C. V.) 1925.

5. Bertram (Card. von Breslau). *Laienapostolat, ein königliches Priestertum*. — Fribourg, Herder. 1921.

Commentaire sur les paroles de saint Pierre dans sa première épître.

1. Nous croyons avoir indiqué l'essentiel à ce sujet dans trois articles : *L'apostolat de l'ouvrier par l'ouvrier*, *La Croix de Paris*, dim. 31 oct. et *L'apostolat laïque*, *La Croix*, 17 mai 1927 ; *L'organisation politique des catholiques allemands*. Revue politique et parlementaire, 10 août 1926, p. 206 et suiv.

III. — Généralités

6. Buehberger Dr. *Die Seelsorge in unsere Zeit.* — Paderborn, Schöning. 1922.

Le ministère pastoral à notre époque.

7. Ostermann Franz. *Notwendigkeit des Laienapostolat in der heutige Zeit.* — Theologie und Glaube : 3e année. 1911. p. 647.

Nécessité de l'apostolat laïque à notre époque.

8. Schwer W. *Die alte Pfarrei in der neuen Stadt.* — Bonner Zeitschrift fur Theologie und Seelsorge. 1924.

Vieille paroisse et nouvelle ville.

9. Stroebele Georg. *Ein Gang durch Grosstadtnot.* — Fribourg, C. V. 1925.

Le tableau des misères de la grande ville moderne.

10. Svoboda H. *Grossladtseelsorge.* — Regensburg, Pustet. 1911.

Le ministère pastoral dans une grande ville moderne.

11. Fassbender Martin. *Laienapostolat und Volkspflege.* — Fribourg, C. V. 1906.

L'apostolat laïque au service du peuple.

12. ejd. *Katholischer Salutismus.* — Johannesverlag, Leutesdorf a Rhein. 1924.

Esprit catholique dans l'emploi des méthodes de l'Armée du Salut.

13. Schmitz-Proenen. *Hilfsdienst in der Pfarrseelsorgen.* — Breer et Thielmann. Hamm 1. W. 1920.

Au secours de nos prêtres dans leur ministère pastoral.

14. Gerst Wilh. *Caritashilfe in der Seelsorge.* — Fribourg, C. V. 1911.

La collaboration charitable au ministère pastoral.

15. Straubinger Joh. Bapt. *Caritas und Heimatmission.* — Fribourg, C. V. 1924.

La charité et la mission intérieure.

16. Wiesen W. *Seelsorge und Seelsorgehilfe.* — Fribourg, C. V. 1926.

Le ministère pastoral et l'entr'aide laïque. Ouvrage important.

17. Maxen. *Neue Wege des Caritasbewegung. Laienapostolat und Vinzenzverein.* — Sozialrevue, 1906. P. 376.

La charité et ses procédés nouveaux : l'apostolat laïque et les sociétés de Saint Vincent de Paul.

18. Meschler. M. sj. *Laienapostolat.* — Stimmen aus Maria Laach. 1909. Fasc. 3.

L'auteur fut de son temps un des hommes les plus considérables de la Compagnie de Jésus.

19. Liese. *Das Laienapostolat.* — Theologie und Glaube, 3e année, p. 661.

Mgr Liese est le directeur de la revue Caritas de Fribourg.

20. Knor. *Das Laienapostolat.* Xaveriusverlag. Aix-la-Chapelle, 1923.

21. Stumpf. *Grosstadtseelsorge und Laienhilfe.* — Caritas, 15e année, fasc. 9, p. 239.

Le ministère pastoral dans les grandes villes et l'aide laïque.

IV. — Quelques exemples de collaboration organisée

22. Scheuermann J. *Unser Laienapostolat.* — Fribourg, C. V. 1925.

Notre apostolat laïque. Court mais clair et substantiel.

23. Kaller, Dr. *Unser Laienapostolat in Saint-Michael-Berlin.* — Was es ist, was es soll sein. Johannesverlag, Leutesdorf à Rhein. 1926.

L'apostolat laïque à Saint-Michel de Berlin ; comment il est organisé et dans quel sens il doit se développer. Nous avons analysé cet ouvrage dans l'article de la *Croix* cité plus haut et dans la *Revue Apologétique* de mai, p. 571.

24. Dubowy, Ernst. *Grosstadtseelsorge. — Aus der Inneren Mission einer Grosstadtgemeinde.* Theologische Quartalschrift. Linz, 1925.

25. Auffenanger Wilh. *Die organisierte Caritashilfe in einer Industriepfarrei.* Fribourg, C. V. 1921.

La charité et l'apostolat laïque organisés dans la grande ville industrielle de Dortmund. A rapprocher du n. 23 ; plus schématique, mais également suggestif.

26. Bickel, Albert. *Werden und Wirken des Seelsorgehilfe einer Pfarrei.* — Fribourg, C. V. 1925.

27. Kleyer, dans W. Wiesen n. 16.

28. Glogger Placidus, O. S. B. *Gottgeweiht in Laienkleid.* — Missionsverlag St Ottilien. Oberbay, 1925.

29. Metzger Jos. *Heimatmission.* — Paulusverlag von weissen Kreuz. Graz. 1924. La mission dans notre propre pays.

V. — Education de l'esprit apostolique

30. Bangha Adalb. *Laienapostolat und Marianische Kongregationen.* — Theatiner Verlag, Munich, 1925.

Les congrégations de la Sainte Vierge et l'apostolat laïque.

31. Nothaft S. J. Franz. *Das Laienapostolat in der Marianischen Kongregationen.* —Verlag Fahne Mariens. Vienne IX. Luskandlgasse 41.

32. Mosterts K. *Das Laienapostolat der Marianischen Kongregationen.* — Dusseldorf, 1914.

Mgr Mosterts, mort l'an dernier jeune encore, fut le grand organisateur des jeunesses allemandes catholiques et Dusseldorf lui a fait des funérailles véritablement triomphales.

33. Heinen Anton. *Wie gelangen wir zur Volksgemeinschaft?* — Volksvereinsverlag, M. Gladbach, 1922.

La conquête du peuple.

34. Metzger K., *Erziehung zum Laienapostolat.* — Fribourg, C. V. 1925. Cf. Revue Apologétique, mai 1927, p. 572.

35. Wiesen W. *Stoffsammlung fur Schulungsvorträge.* — Fribourg, C. V. 1925.

Programme d'enseignement pratique pour les « écoles paroissiales d'apostolat laïque ».

36. Answerk H. *Wie ich Laienhelfer wurde ?* — Kirchliche Hilfstelle, Paderborn, 1924.

Comment j'ai été conquis à l'apostolat laïque.

37. Bremer C., *Akademiker und Laienapostolat.* — Fribourg, C. V. 1924.

Elites intellectuelles et apostolat laïque.

38. Knor. *Laienapostolat und Akademiker.* — Hochland 1922, p. 383.

39. Stoffels Mgr. *Beweggrunde und Hochziele des Seelsorgehilfe.* — Fribourg, C. V. 1925.

Motifs et buts de l'apostolat laïque.

40. Wiesen W. *Was will die Seelsorgehilfe von Dir?* — Fribourg. C. V. 1926.

Que demande de toi l'apostolat laïque? Un des tracts où se trouvent le mieux et le plus succinctement résumés, par l'un des spécialistes les plus indiscutés, les motifs, le champ d'action, les méthodes et les récompenses de l'apostolat laïque.

41. Stroebele G. *Laienapostolat.* — Verlag von K. Ohlinger. Mergentheim 1924.

VI. — Le champ d'action de l'apostolat laïque

A) *Le catéchisme*

42. Mayer H. *Die Helferin des Kinderfreundes.* — Regensburg, Jos. Habbel, 1926.

La collaboratrice du prêtre auprès des enfants.

43. Wimer Berta. *Die Laienkatechese in einer Grosstadt.* — Fribourg, C. V. 1926.

Les catéchistes laïques dans les grandes villes.

Nous n'insisterons pas sur ce point mais noterons seulement qu'il existe en Allemagne un nombre assez considérable d'excellentes revues pratiques à l'usage de ces catéchistes volontaires.

B) *L'éducation religieuse*

44. Hockenmayer Th. *Die religiose Kindererziehung.* — Fribourg. C. V. 1926.

A l'exception de la Diaspora, le problème de l'éducation des enfants ne se pose pas en Allemagne avec la même acuité que chez nous ; néanmoins, une « organisation » spéciale : la *katholische Schulorganisation* s'est attaquée à ce problème, plutôt il est vrai pour défendre les libertés existantes que par nécessité d'en réclamer de plus-étendues. Voir *Correspondant*, 10 nov. 1926, p. 321 à 342.

C) *Le secrétariat paroissial*

45. Adloff. *Moderne Seelsorge und Pfarrleitung.* — Strassburger Diozesanblatt 1907, pp. 118, 147 et 194.

Le ministère pastoral et l'administration d'une paroisse aujourd'hui.

46. Kaller D^r. *Unser Laienapostolat...* cf, plus haut n. 23.

47. Philippi Maura. *Die katholische Gemeindehelferin.* — Fribourg C. V. 1925.

La directrice catholique des œuvres paroissiales.

48. Wiesen W. *Seelsorgehilfe und Hausbesuche.* — Fribourg, C. V. 1926.

L'apostolat laïque et les visites à domicile. Tract sur le but, la méthode et les avantages pour le clergé des visites de familles par des laïques.

49. Kammer. *Die Kartothek.* — Paulinus Druckerei, Trèves, 1914.

La cartothèque paroissiale.

50. Keller D. *Zweck und Nutzen der Pfarrkartei.* — Oberrheinische Pastoralblatt, 15 oct. 1917, 19e année, n. 10 p. 284.

But et utilité de la carte paroissiale.

51. Rüger Lee. *Kartothek und Laienhilfe.* — Habelschwerdt, Frankes Buchhandlung.

L'aide laïque dans l'œuvre de la cartothèque.

52. Eitner H. *Die pflichtmässige Einführung des Pfarrkartothek.* — Theologie und Glaube, 1919, fasc. 7-8, p. 291.

L'introduction obligatoire de la cartothèque paroissiale.

53. Muller J. B. *Notwendigkeit, organisation und Finanzierung einer Katholische Inneren Missionen oder des Laienapostolat.* — Bayerische Caritasblatter, 1921, 20e année, p. 18.

Nécessité, organisation et budget d'une mission intérieure par l'apostolat laïque.

54. Schinzel Jos. *Priestermangel u. Erneuerung des niederen Kirchenämter.* — Deutsche Kirchenzeitung, n. 31, août 1918, Munich.

Le manque de prêtres et l'utilisation des employés d'église.

55. Chwala A. *Drucksachen im Dienste der Seelsorge.* — Dülmen i. W. Laumann Buchhandlung.

L'imprimerie au service du ministère pastoral.

56. Strauss Frid. *Das Pfarrblatt.* — Fribourg, C. V. 1914.

Le bulletin paroissial.

D) *Questions de mariage et de natalité*

57. Dinkloh Aug. *Unsere Diaspora. Der Seelsorge und die Mischehe.* — Bonifatius Druckerei, Paderborn, 1921.

Notre Diaspora. Le prêtre et les mariages mixtes.

58. Piagge Jos. *Die gemischten Ehen,* ib. 1914.

Les mariages mixtes.

59. cjd. *Was kann man tun um die gemischten Ehen zu verhindern.* — Winfriedbund. Paderborn, 1921.

Que peut-on faire pour empêcher les mariages mixtes?

Burger Dr W. *Die katholische Hebamme im Dienste der Seelsorge.* — Fribourg, Herder, 1920.

La sage-femme catholique au service des âmes.

61. Heilmaier L. *Familie und Seelsorge.* — Munich JJ. Leutner 1920.

Famille et Pastorat.

62. Honner. *Die Familie in der Grosstadt: ihre Gefährdung u. ihre Sicherung.* — Theologie u. Glaube, 1925, p. 532.

La Famille dans la grande ville : dangers et protection.

63. Cares H. *Caritasarbeit einer Grosstadt.* — Elberfeld, C. V. 1924.

Le Champ d'action et l'organisation de la charité dans une grande ville.

Les besoins et les méthodes varient avec les milieux et les tempéraments, et les conditions faites au catholicisme en Allemagne par les événements historiques comme par l'évolution économique du dernier siècle sont très différentes de celles sous lesquelles nous vivons. Nous croyons néanmoins que l'ordre, la méthode, l'esprit de réalisation et de coordination des efforts qui président là-bas au grand mouvement catholique sont des qualités dont n'est nullement dépourvu notre tempérament national.

Pierre Delattre.

LES JOURNÉES UNIVERSITAIRES DE LILLE

Les membres catholiques de l'enseignement public ont coutume, depuis plusieurs années, de se réunir aux vacances de Pâques pour étudier en commun quelque problème pédagogique, spécialement intéressant pour des maîtres qui doivent et veulent rester dans la neutralité imposée à l'école officielle, mais tiennent aussi à agir en chrétiens. A Marseille, il y a deux ans, le thème choisi était l'enseignement de l'histoire ; à Strasbourg, l'année passée, celui de la littérature ; à Toulouse, l'an prochain, on parlera sociologie. C'est aux questions scientifiques que fut consacrée la récente réunion, qui se tint à Lille : quelques détails sur ces journées, où furent débattues

bien des problèmes apologétiques, ne seront pas déplacés dans la Revue, et montreront aux lecteurs l'intérêt d'un mouvement bien établi et non négligeable.

En quoi l'enseignement de la science — ou du moins d'une certaine science, peut-il troubler la foi des élèves : comment des maîtres incroyants présentent-ils leurs arguments contre nos dogmes ; comment les professeurs chrétiens peuvent-ils réagir contre ces tendances, ces insinuations, ces attaques : telles sont en gros les questions dont on discuta à Lille, dans quatre séances d'études, et dans les causeries amicales qui les séparèrent, et qui sont peut-être ce qu'il y a de plus immédiatement utile dans ces sortes de réunions, où voisinent, ne l'oublions pas, des membres des trois ordres d'enseignement, où bien des idées sont échangées, où l'on se communique des appréciations sur des livres ou des revues, où l'on s'encourage mutuellement au bon combat, où les isolés se sentent soutenus, où tel instituteur, venu exprès du fond de l'Auvergne ou des Vosges, n'est pas médiocrement fier lorsqu'il voit sur l'estrade, partageant sa foi et s'intéressant aux mêmes questions que lui, le président en exercice de l'Académie des Sciences.

Quatre rapports avaient été rédigés par des spécialistes : leur lecture, puis des discussions générales, occupèrent les séances de travail ; le premier, très largement conçu, définit les rapports entre la science et la foi ; le dernier s'attacha à démolir un vieux « bateau » qui traîne encore un peu partout, le prétendu obscurantisme scientifique du moyen âge ; les deux autres, se complétant, étudièrent d'une façon concrète — et magistrale — deux problèmes « brûlants », le transformisme, l'antiquité des races humaines. Il était particulièrement intéressant de considérer ainsi des exemples précis, de montrer comment, sans se départir un seul instant de la véritable rigueur scientifique, mais en ne faisant dire à la science que ce dont elle est sûre, on peut traiter sans crainte des sujets qui d'ailleurs ne passent pour dangereux que parce qu'ils semblent en contradiction avec une interprétation parfaitement erronée des données de la révélation.

La leçon qui s'en dégage fut excellente : on apprit — peut-être quelquefois avec étonnement — à faire la distinction, toujours négligée par nos adversaires, trop souvent aussi par nous-mêmes entre, d'une part, les *faits*, soit enseignés par la révélation, soit recueillis par la science, et d'autre part leur *interprétation* : et l'on com-

prit que, Dieu ne pouvant pas se tromper, le fait divin n'est jamais contredit par le fait scientifique, mais que l'interprétation est chose humaine, donc que les divergences parfois constatées et en général grossies entre les explications des exégètes et les hypothèses des savants ne sont que très naturelles. Le rôle du professeur chrétien fut dès lors bien nettement établi : obliger les élèves à faire la distinction entre la science, prouvée et inattaquable, et les théories plus ou moins hasardeuses ; mais aussi combattre avec autant d'ardeur, surtout dans les conversations entre collègues, les faux dogmes chrétiens, en montrant que nous ne sommes pas embarrassés par certains passages bibliques que l'on s'obstine à nous jeter à la tête ; somme toute, démolir de la même façon l'hypothèse du pithécanthrope précurseur, et la croyance en une création en six jours de vingt-quatre heures. La tâche est difficile ; la question biblique est délicate et parfois dangereuse ; la question scientifique ne l'est pas moins, surtout dans certains milieux primaires où l'on se précipite avec une aveugle admiration, les prenant pour articles de foi (laïque, bien entendu), sur les rêveries pseudo-scientifiques les plus caduques et les moins vérifiées, du darwinisme périmé au totémisme prématuré, demain sans doute au freudisme, qui a déjà envahi, paraît-il, les écoles américaines. Mal présentées, ou exposées de façon tendancieuse, ces billevesées peuvent troubler les élèves, — il y a, dit-on, dans les Ecoles Normales certaine leçon sur les colloïdes qui soumet à une rude épreuve la foi des futurs instituteurs ; — il faut s'attacher à remettre les choses au point, ce qui n'est d'ailleurs rien de plus que la véritable attitude scientifique. On le voit, ce ne sont que des idées bien connues qui ont été remuées à Lille : mais il était bon de les rappeler devant un tel public ; et si beaucoup de mal peut, hélas, se faire par l'école, soyons sûrs que de cette réunion sortira, avec l'aide de Dieu, beaucoup de bien pour les maîtres et pour leurs élèves.

P. HUMBERT.

Chroniques

Chronique d'Histoire contemporaine

1. L'histoire de la Restauration sollicite maintenant la curiosité de M. Pierre de la Gorce, l'éminent auteur de l'*Histoire de la Seconde République Française*, de l'*Histoire du Second Empire* et de l'*Histoire religieuse de la Révolution Française*. Cette fois l'ambition de l'historien a été moins de donner un tableau complet de cette période que de tracer une esquisse : dans le premier volume de 330 pages qu'il vient de publier il a fait tenir tout le règne de Louis XVIII[1]. Du moins sont accusés les traits caractéristiques d'un gouvernement qui fut essentiellement réparateur. M. Pierre de la Gorce a, comme toujours, l'art de les mettre en pleine lumière. Il montre comment furent peu à peu pansées les plaies causées par les troubles de la Révolution, les guerres de l'Empire, de quelle manière, en dépit des oppositions auxquelles il se heurta, le régime constitutionnel commença à fonctionner. Des fautes furent assurément commises; elles ne sont pas dissimulées. Il n'en reste pas moins que dans l'ensemble le règne de Louis XVIII eut les résultats les plus heureux.

Les questions religieuses ne sont guère étudiées dans ce présent ouvrage : M. de la Gorce se propose d'y revenir dans le volume qui sera consacré au règne de Charles X. Ce qu'il en dit suffit pour indiquer ce qui fit en cette période de reconstitution la faiblesse du catholicisme, ce qui lui interdit d'avoir toute l'influence qu'il aurait dû

1. *La Restauration. Louis XVIII.* Paris, Plon.

avoir : « Autant, écrit-il, le catholicisme est honoré et soutenu comme puissance moralisatrice, autant manque le sens profond des choses religieuses » (p. 312). Il reviendra à M. de la Gorce de signaler en outre quels furent les premiers indices d'un prochain réveil religieux.

2. C'est un des aspects de l'histoire de la Restauration que vient d'étudier M. le chanoine Garnier, supérieur de l'Ecole Saint-Maurice, à Vienne, dans un ouvrage : *Frayssinous, son rôle dans l'Université sous la Restauration*[1]. L'auteur avait tout d'abord été séduit par le projet de consacrer un travail d'ensemble à l'activité de Mgr Frayssinous, cet homme d'Eglise qui contribua d'abord au réveil religieux de la France au commencement du XIX^e^ siècle par des conférences demeurées longtemps célèbres, qui surtout exerça sous la Restauration une action importante dans l'enseignement public du jour où il devint Grand Maître de l'Université et ministre de l'Instruction publique. Bientôt il se rendit compte qu'à ne pas se limiter il effleurerait maints problèmes intéressants sans pouvoir en approfondir aucun. Aussi préféra-t-il se borner à rechercher quel avait été le rôle de Mgr Frayssinous dans l'Université. A procéder ainsi il courait bien le danger, qu'il n'a pas toujours évité, il faut bien le dire, de perdre parfois un peu de vue son personnage; du moins avait-il l'avantage d'aborder un sujet du plus haut intérêt.

La question qu'il étudie mérite en effet de retenir l'attention ; car l'action de celui qui fut d'abord en 1822 Grand Maître de l'Université, puis ministre de l'Instruction publique en 1824 pour le demeurer jusqu'en 1828, fut trop diversement appréciée pour qu'elle ne fût pas l'objet d'une enquête approfondie, enquête où seraient interrogés non seulement les pamphlets et apologies, mais les documents officiels eux-mêmes. Ce qui ajoute encore à l'intérêt de cette question, c'est qu'il s'agit de savoir ce qu'il advint de l'Université de France en cette période de l'histoire de la Restauration où le gouvernement est aux mains des ultra-royalistes, période qui s'ouvre en 1822 pour se clore en 1828 avec l'arrivée aux affaires du ministère Martignac.

En 1822, il ne s'agit plus de savoir si l'Université vivra. Cette institution napoléonienne avait pu être menacée de

1. Paris, Picard.

disparaître au lendemain de la chute de l'Empereur. M. Garnier expose comment après beaucoup d'hésitations le gouvernement royal s'est décidé à la maintenir. Mais l'effort tenté par les libéraux pour s'emparer de l'esprit de la jeunesse, les actes d'insubordination et de révolte dont trop de maisons d'éducation sont le théâtre en 1820 et 1821, imposent au pouvoir l'obligation d'intervenir pour mettre fin à l'anarchie. Amener l'Université à servir la monarchie et la religion, à préparer des défenseurs du trône et de l'autel, telle est la tâche que le gouvernement de M. de Villèle impose à Mgr Frayssinous, évêque d'Hermopolis, quand il l'appelle le 1er juin 1822 à être Grand Maître de l'Université.

M. Garnier suit l'action de Frayssinous dans les divers ordres d'enseignement. Dans l'enseignement supérieur, l'Ecole normale est supprimée ; certains professeurs comme Bautain et Guizot ont leurs cours suspendus. Des Facultés dont les étudiants se sont fait remarquer par leur indiscipline comme la Faculté de Droit de Paris, les Facultés de Médecine de Paris et de Montpellier sont fermées. Il s'en faut toutefois que Frayssinous soit seul l'auteur de ces diverses mesures de rigueur ; son historien montre à la lumière des documents officiels où s'arrête sa part de responsabilité. Pour remplacer l'Ecole Normale Supérieure Frayssinous avait prévu des écoles préparatoires annexées aux plus importantes maisons d'éducation, écoles où les futurs maîtres s'initieraient à leurs fonctions par des exercices pratiques ; il en est une notamment qui est organisée à Louis-le-Grand.

Il n'importe pas moins d'intervenir dans l'enseignement secondaire afin d'y faire respecter la religion et la monarchie, voire d'en inculquer l'amour. D'une part, des mesures disciplinaires sont prises contre des établissements dont les chefs ont marqué trop ouvertement ce qu'on appelle alors des tendances libérales, c'est-à-dire de l'hostilité à l'égard de l'Eglise et de la monarchie. D'autre part, le ministre cherche à introduire dans le corps enseignant le plus grand nombre possible de professeurs ecclésiastiques ; en cela il ne faisait d'ailleurs que suivre une tradition. Les petits séminaires demeurent sous la dépendance des évêques ; encore que Frayssinous refuse de déférer à toutes les demandes des chefs des diocèses, jaloux de sauvegarder les intérêts et les droits de l'Université, il en est beaucoup qui

se fondent pour recevoir des élèves qui ne se destinent pas tous à l'état ecclésiastique. Certains petits séminaires sont dirigés par des jésuites. Les libéraux s'en alarment et élèvent de vives protestations. Vainement Frayssinous s'efforce de défendre ces établissements. La campagne qui commence violente et implacable avec le mémoire de M. de Montlosier, en 1826, aboutit, après la démission du ministre, aux fameuses ordonnances de Martignac du 16 juin 1828.

L'instruction primaire qui, en dépit des efforts faits sous le premier Empire et les prescriptions de l'ordonnance du 29 février 1816, restait très négligée, retint la particulière attention du ministre; par l'ordonnance du 8 avril 1824 elle fut placée sous l'autorité des évêques. Si l'Université garde un droit de contrôle du fait qu'elle délivre les brevets de capacité, si le préfet conserve un droit de surveillance, c'est au chef du diocèse qu'il revient surtout de l'organiser. Il le fait en général avec beaucoup de zèle; l'enquête ordonnée par Frayssinous en 1827 en témoigne. Mais en raison de la médiocre moralité d'un grand nombre d'instituteurs, de l'indifférence des parents, de l'irrégularité de la fréquentation scolaire, il s'en faut que les résultats espérés soient obtenus. Les congrégations nouvelles qui sont venues s'ajouter aux anciennes ne peuvent suffire à tous les besoins. A Frayssinous appartient du moins pour une part le mérite d'avoir par ses sages mesures provoqué d'heureuses initiatives, de s'être préoccupé d'assurer le bienfait de l'enseignement primaire aux indigents non moins qu'à ceux qui étaient pourvus de quelque aisance.

Tout en se gardant d'écrire une apologie, M. Garnier défend la mémoire du Grand Maître de l'Université de maintes accusations. En s'appuyant uniquement sur les faits il montre quel fut exactement son rôle. Frayssinous a défendu l'Université plus que ne l'ont pensé les libéraux qui l'ont accusé d'avoir livré à l'Eglise l'ancienne institution napoléonienne ; il n'a pas d'ailleurs trahi les intérêts sacrés de la religion comme l'ont prétendu ceux qui, comme Lamennais, ne lui ont pas pardonné d'avoir maintenu l'Université. La longue et patiente enquête que l'historien scrupuleux a menée aux Archives Nationales, aux Archives de Saint-Sulpice, dans les archives de plusieurs départements, voire aux Archives Vaticanes, l'étude qu'il a

faite de tous les ouvrages susceptibles de lui apporter le moindre renseignement, ouvrages dont nous trouvons la précieuse liste bibliographique en tête de son livre, lui ont permis d'éclairer de toutes manières son sujet. Soucieux avant tout de vérité il n'a ni grandi, ni diminué son personnage ; s'il n'a rien tu de ses qualités, il n'a rien dissimulé de ses faiblesses. S'il n'a pas approuvé de tous points sa politique scolaire, il n'en a pas moins rendu hommage avec la plus grande impartialité au zèle intelligent avec lequel Frayssinous avait servi l'Université.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur cet ouvrage de M. Garnier ; il faudrait, par exemple, montrer quels précieux renseignements il nous apporte sur les méthodes d'enseignement, sur l'état moral et religieux de la jeunesse à cette époque. Nous ne pouvons à notre grand regret insister davantage. Qu'il nous suffise de dire en conclusion que ce livre est une importante contribution et à l'histoire de l'enseignement public et à l'histoire religieuse de la Restauration ; il est comme la préface nécessaire de l'histoire de la liberté d'enseignement. A tous le livre de M. Garnier s'est imposé par l'importance de sa documentation, par l'art avec lequel ont été utilisés les nombreux renseignements obtenus — peut-être aurait-il gagné à être ici et là un peu plus concis —; dans les milieux les plus divers on a rendu hommage à la scrupuleuse impartialité de son auteur. Il n'est pas surprenant qu'il ait valu à M. Garnier, avec le grade de docteur ès lettres, le prix Marcellin Guérin, de l'Académie Française.

3. Mgr Plantier, qui fut évêque de Nîmes de 1855 à 1875, a été sous le Second Empire un des controversistes les plus en vue. Les seules exigences de son ministère l'avaient amené à s'élever contre les combats de taureaux et à défendre la législation canonique qui les interdisait. Le souci de combattre les protestants particulièrement nombreux dans son diocèse le conduisit à composer plusieurs lettres qui sont de véritables traités ayant pour objet de mettre en lumière les contradictions foncières des réformés. Quand parut la *Vie de Jésus* de Renan, ce fut moins pour ses diocésains que pour les catholiques de France qu'il intervint. « Le besoin des âmes à prémunir et la gloire de Notre-Seigneur à venger » déterminèrent celui qui, avant d'être évêque de Nîmes, avait été professeur d'Ecriture sainte à la Faculté de Théologie de Lyon, à

composer deux instructions pastorales pour réfuter l'œuvre du fameux exégète rationaliste. Enfin pour soulager la conscience publique française, pour éclairer les catholiques sur la politique tortueuse de l'empereur Napoléon III vis-à-vis du pape dans la question romaine, Mgr Plantier prit maintes fois la plume : de 1859 à 1871, il ne cessa de dénoncer les attentats publics ou secrets dirigés contre le pouvoir temporel du pontife romain.

M. l'abbé Bruyère, prêtre du diocèse de Nîmes, a eu l'heureuse pensée de consacrer sa deuxième thèse de doctorat ès lettres à l'étude de ces divers écrits de controverses[1]. Il s'est appliqué à donner une consciencieuse analyse des lettres ou instructions pastorales où furent traitées les questions que je viens de signaler, à montrer le fort et le faible des divers arguments auxquels a eu recours l'ardent controversiste que fut Mgr Plantier ; il s'est aussi préoccupé de situer l'évêque de Nîmes parmi les autres évêques, ses contemporains, qui ont plus particulièrement défendu les intérêts généraux du catholicisme. A juste titre il a rapproché Mgr Plantier de Mgr Pie. « Nul ménagement pour l'erreur, affirmation courageuse et sans restriction aucune de ce qu'il croyait être la vérité, ces deux traits, écrit-il, caractérisent l'apologétique de l'évêque de Nîmes et le placent aux côtés de l'évêque de Poitiers pour qui il éprouvait une vive affection » (p. 230). M. Bruyère fait toutefois observer que l'un et l'autre ont eu des méthodes différentes. « L'un, l'évêque de Nîmes, plus enclin à se placer à l'avant-garde de l'armée de la foi, est surtout un polémiste; il en a le sens des distinctions, l'ironie et la vibrante ardeur; il excelle à jeter bas les thèses adverses et le fait sans se soucier des clameurs qu'il suscite dans le camp ennemi, tel le grand Athanase. L'autre, l'évêque de Poitiers, plus calme dans ses controverses, raillant plus finement, en possession d'un style aux images gracieuses, a le sentiment de son autorité de chef de l'Eglise... Ses vues sont larges et profondes; c'est un constructeur de systèmes et ce à quoi il vise, c'est édifier la cité de Dieu sur terre, promouvoir le règne du Christ sur les hommes » (p. 231).

Si vive que soit la sympathie qu'éprouve M. Bruyère pour Mgr Plantier elle ne lui interdit pas de l'apprécier

1. *Mgr Plantier, évêque de Nîmes*, 1813-1873. *L'activité apologétique d'un évêque sous le second empire*, Paris, Vitte.

à sa juste valeur; il reconnaît ce qui lui manque pour occuper parmi les évêques controversistes de l'époque du Second Empire la première place : il vient seulement après Mgr Pie et Mgr Dupanloup. « Mais se ranger immédiatement après ces deux grands évêques, ajoute-t-il avec raison, est encore une gloire qui honore la mémoire de l'évêque de Nîmes » (p. 206).

Il est regrettable qu'outre de nombreuses fautes d'impression, des distractions aient ici et là échappé à l'auteur. Elles déparent un ouvrage qui est d'ailleurs bon et vient opportunément attirer l'attention sur l'action d'un des brillants défenseurs de l'Eglise catholique sous le Second Empire.

4. Les lettres d'Augustin Cochin que vient de publier avec un soin pieux son fils, M. Henry Cochin, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, nous apportent des documents du plus haut intérêt[1].

Tout d'abord elles nous font connaître excellemment cet homme de bien qui, fidèle à une antique tradition familiale, n'eut jamais d'autre préoccupation que celle de servir : servir ses concitoyens, servir son pays, servir son Eglise. Fait pour être au premier rang, Augustin Cochin ne resta jamais qu'au second, toujours prêt à aider ceux qu'il considérait comme ses chefs, les Montalembert, les Falloux, les Dupanloup. Il les aidait avec la plus exquise discrétion et il a fallu que parût sa correspondance pour que fût mis en pleine lumière le rôle important qu'il a joué en maintes circonstances graves ; il les aidait avec la plus entière indépendance, n'hésitant pas, quand des intérêts supérieurs lui semblaient l'exiger, à s'opposer à certains projets, à combattre certains desseins. Homme de bon conseil, guidé en tout par les vues les plus élevées en même temps que les plus désintéressées, Augustin Cochin exerça sur tous ceux qui l'approchèrent la plus heureuse influence. Soutenu par un vigoureux optimisme, cet optimisme qui repose sur l'espérance, cette vertu qui lui devait inspirer un si beau livre : *Les Espérances chrétiennes*, il eut, en dépit des événements les plus douloureux, en l'avenir une foi qui ne cessa de bander son énergie. Que de lettres nous révèlent son imperturbable confiance

1. *Augustin Cochin* (1823-1872). *Ses lettres et sa vie, avec une introduction et des notes.* 2 vol. Paris, Bloud et Gay.

en son temps, confiance qui est une condition indispensable de l'action chrétienne. Aussi quel bel exemple nous offre-t-il ! Quand ses lettres ne nous donneraient que cela, quand elles se borneraient à nous révéler ce que fut cette âme d'élite animée de la plus noble ambition, celle de faire le bien, quand elles nous introduiraient seulement dans l'intimité de cet esprit extrêmement cultivé, délicat autant que distingué, qui écrivait aussi finement qu'il sentait, il faudrait savoir le plus grand gré à M. Henry Cochin de les avoir tirées du trésor familial. Quelles admirables leçons d'énergie chrétienne le lecteur y trouvera !

Mais il y a plus. Ces lettres permettent à l'historien de mieux connaître les tendances et les aspirations de tout un groupe de catholiques marquants de l'époque du Second Empire, celui qui a été appelé le groupe libéral. Maintenant que sont définitivement closes les discussions qui agitèrent alors les esprits, que se sont apaisées les passions alors excitées, on voit mieux quels fâcheux malentendus ont à cette époque mis aux prises les tenants des deux écoles entre lesquelles se partageaient les catholiques dirigeants : l'école de l'*Univers* et celle du *Correspondant*. Ce qui apparaît surtout c'est le profond amour qu'on éprouvait pour l'Eglise dans l'un et l'autre camp. Augustin Cochin se révèle dans ses lettres comme l'élément pondérateur et modérateur du groupe du *Correspondant*. D'accord avec ses amis sur les points essentiels, ennemi de toute outrance, il intervient à plus d'une reprise pour éviter que des fautes de tactique soient commises ; il intervient au risque d'encourir le mécontentement de ceux qui, comme Montalembert, lui sont les plus chers.

Ce qui ajoute encore à l'intérêt de ces lettres c'est qu'on y trouve appréciés au jour le jour les événements si importants qui marquèrent l'histoire de l'Eglise et de la France de 1848 à 1870. C'est, d'une part, la révolution romaine et les entreprises dirigées contre le pouvoir temporel, le *Syllabus* et le concile du Vatican ; c'est, d'autre part, la Seconde République et ses agitations sociales, le coup d'Etat de 1851, le Second Empire et son évolution politique, enfin la désastreuse guerre de 1870 et la Commune. Les jugements d'Augustin Cochin ne sont pas seulement ceux d'un esprit très perspicace, des mieux placés pour observer ; ils sont ceux d'un catholique et d'un Français qui se sent directement intéressé dans ces diverses par-

ties dont l'enjeu n'est autre que la liberté de l'Eglise et l'avenir de notre pays.

L'excellent commentaire dont M. Henry Cochin a accompagné ces lettres les replace dans leur cadre historique ; il permet d'en comprendre tous les termes, d'en saisir toutes les allusions. Il achève de faire de ce recueil un des meilleurs livres qui soient à lire en ce moment sur l'histoire religieuse de la France au temps du Second Empire. Mais pourquoi faut-il qu'il soit déparé par tant de négligences d'impression ?

5. Le Père Orazio Premoli, barnabite, à qui nous devons une bonne histoire de sa congrégation, a publié à l'occasion du jubilé de 1925, une histoire de l'Eglise contemporaine où il étudie la période qui va de 1900 à 1925[1]. Après avoir exposé quelles étaient les conditions générales dans lesquelles se trouvait l'Eglise au commencement du vingtième siècle, après avoir dit ce qu'avait été la fin du pontificat de Léon XIII, ce que furent les gouvernements de Pie X et de Benoît XV, les débuts de Pie XI, l'auteur passe en revue les différents pays du monde ; il a, comme il convient, insisté sur les relations de l'Eglise avec les Etats. Le Père Premoli a été heureusement inspiré en donnant aux missions une très large place : il est intéressant de se rendre compte du progrès réalisé par le catholicisme après vingt-cinq ans de labeur apostolique. A plus d'une reprise il est parlé du rôle qu'a rempli la papauté dans la crise mondiale ouverte par la grande guerre de 1914 ; l'on voit dans ce livre comment, en dépit de toutes les difficultés qu'ils rencontrèrent, les pontifes romains parvinrent à défendre les intérêts généraux de la chrétienté. D'autres détails sont donnés sur les nouveaux courants intellectuels qui faillirent être dangereux pour la foi catholique en engendrant la crise moderniste ; peut-être l'auteur aurait-il dû s'attarder à décrire, plus encore qu'il ne l'a fait, la grande activité intellectuelle des catholiques et montrer l'important développement qu'ont pris en ces derniers temps les sciences ecclésiastiques. De même eût-il fallu qu'il s'étendît davantage sur l'action sociale ; un lecteur français ne laissera pas d'être surpris en constatant que n'est pas signalée l'action des catholiques sociaux, des Semaines Sociales, des syndicats chrétiens, etc., etc.

1. *Storia ecclesiastica contemporanea.* Turin, Marietti

L'ouvrage du Père Premoli n'en reste pas moins un répertoire commode de faits qui vient opportunément compléter les manuels d'histoire ecclésiastique ordinairement très sobres de renseignements sur l'histoire contemporaine, histoire qu'il importe pourtant de bien connaître[1].

1. Le livre que Mgr Odelin vient de consacrer au cardinal Amette n'est pas une biographie à proprement parler[2] ; c'est plutôt un recueil de notes, une gerbe de souvenirs se rapportant exclusivement à l'apostolat de Mgr Amette comme archevêque de Paris.

Le cardinal Amette restera dans l'histoire de l'Eglise de Paris comme l'archevêque de la guerre. Certes il avait déjà donné sa mesure au temps où il avait été le coadjuteur du cardinal Richard et dans les premières années où il lui avait succédé. Son âme d'apôtre, que servait le sens le plus judicieux et un merveilleux esprit d'à-propos, s'était déjà révélée tout entière. Mais quand survint la grande épreuve de la guerre, quand il fallut à la fois soutenir le courage du peuple fidèle, donner le ton à l'opinion catholique de tout le pays, prendre les initiatives religieuses et sociales que réclamait la situation, apporter au gouvernement les collaborations nécessaires, nul ne fut davantage à la hauteur de sa tâche que le cardinal Amette : il fut l'homme de tous les dévouements, de tous les sacrifices. Il importait que fût dressé le tableau de son activité pour qu'on pût en avoir quelque idée ; encore son confident n'a-t-il pas cru devoir tout dire. Au moins en apprenons-nous assez pour que nous comprenions pourquoi, au lendemain de la guerre, l'archevêque de Paris a joui du plus grand prestige, prestige dont il usa en apôtre pour réaliser l'œuvre de Dieu. Sa joie eût été complète s'il avait vu les chefs du pouvoir s'associer publiquement aux cérémonies religieuses qui célébrèrent les joies de la patrie; il ne lui fut pas donné d'assister à ce spectacle. Du moins vinrent-ils après sa mort lui rendre à Notre-Dame les derniers devoirs.

Pour garder la mémoire de cet archevêque qui fut un grand Français, son nom a été donné à une église et à une place de Paris. Le livre de Mgr Odelin dira pourquoi

1. Nous souhaitons que dans une prochaine édition le Père Premoli corrige maintes fautes d'impression qui se sont glissées dans son texte.

2. *Le Cardinal Amette, Souvenirs*, Paris, de Gigord.

l'Eglise de Paris a le droit d'être fière de son premier pasteur.

7. Aux deux volumes qu'il a consacrés à l'histoire du collège de Clermont et du lycée Louis-le-Grand, volumes dont nous avons dit ici tout l'intérêt, M. Dupont-Ferrier en a ajouté un troisième qui sera particulièrement bien accueilli par les érudits[1]. Ils y trouveront de longues listes où figurent les noms de toutes les personnes notables qui ont enseigné dans la vénérable maison soit au temps des jésuites, soit depuis leur départ, le tableau de la fortune mobilière et immobilière du collège jusqu'en 1762, de copieuses statistiques sur la provenance des élèves, leur nombre. Sont indiqués les noms de tous ceux qui sont passés par le collège et qui l'ont illustré en prenant place soit dans les anciennes Académies, soit dans l'Institut de France ; une liste non moins honorable est celle des noms des maîtres, répétiteurs et élèves morts pour la France dans la Grande Guerre. L'historien de la littérature fera de curieuses remarques en parcourant l'appendice où sont énumérées les pièces de théâtre qui furent jouées au temps des jésuites sur la scène du collège de Clermont : place est faite aux sujets empruntés à l'histoire sacrée et à l'histoire profane, à ceux de l'histoire nationale comme à ceux de l'histoire des Grecs et des Romains ; mais aucune tragédie de Corneille ou de Racine, que ce soit *Polyeucte*, *Esther* ou *Athalie*, n'a été représentée. Sous la rubrique *Actualités au collège* sont signalés tous les discours, pièces de vers composés à l'occasion de l'un ou l'autre événement : la naissance, le mariage d'un prince de la famille royale, une victoire remportée, un traité conclu, etc., etc., ; le plus fréquemment ils sont écrits en latin ; toutefois il en est quelques-uns en français. Le *Mémoire justificatif sur les Jeunes de langue ou Arméniens à Louis-le-Grand* que contient l'un des appendices, est encore à noter : on y voit quelle fut l'histoire de la section organisée à Louis-le-Grand à l'effet de préparer des interprètes, des drogmans, pour les postes diplomatiques de l'Orient. Destinée d'abord à ne recevoir que des Orientaux, « des Arméniens », tandis que les Français devaient se rendre à l'école de Péra tenue par les capucins près de Constan-

1. *La vie quotidienne d'un collège parisien pendant plus de 300 ans. Du collège de Clermont au lycée Louis-le-Grand.* T. III. Paris, de Boccard.

tinople, instituée par les jésuites pour former surtout des missionnaires, cette école en vint à ne recevoir plus que des Français se destinant à la carrière diplomatique. Elle devait se maintenir au lycée Louis-le-Grand jusqu'au jour où elle fut absorbée par l'Ecole des Langues orientales. Avec son talent ordinaire d'exposition, M. Dupont-Ferrier a excellemment dit quelles furent les vicissitudes de cette institution.

Ce volume avec ses nombreux appendices et ses tables est un instrument de travail indispensable pour tirer le meilleur parti de la belle œuvre écrite par M. Dupont-Ferrier à la gloire du collège de Clermont et du Lycée Louis-le-Grand ; il permettra d'exploiter les richesses accumulées dans les deux volumes précédemment parus. Il achève des plus heureusement une étude qui est une des plus importantes contributions apportées en ces dernières années à l'histoire de l'enseignement en France.

8. Les congrégations religieuses ne devraient pas avoir d'histoire politique puisque leurs membres n'ont d'autre ambition que celle de se mettre au service de Dieu. Elles en ont une cependant qui est celle des efforts accomplis par leurs adversaires pour entraver leur action, voire la paralyser entièrement. C'est cette histoire de 1790 à 1914 qu'a entrepris d'exposer M. Rimbault[1].

1790 est l'année où l'Assemblée Constituante porte par sa loi du 19 février une très grave atteinte aux congrégations religieuses en attendant qu'en 1792 l'Assemblée Législative les supprime complètement. L'année 1914 est celle où se devaient appliquer aux dernières maisons religieuses enseignantes qui existaient encore, la loi de 1904 leur interdisant l'enseignement. Entre ces deux dates, nous voyons la vie monastique disparaître d'abord complètement sous la Révolution Française, puis ressusciter d'une manière discrète et timide sous le premier Empire, plus audacieuse sous la Restauration. Sous la monarchie de Juillet les ordres religieux se montrent au grand jour avec ces hardis restaurateurs de l'idéal religieux que furent les Lacordaire, les Dom Guéranger et les Père de Ravignan. Il eût fallu dès lors aboutir à l'élaboration d'un statut légal. La constitution de 1848 avait par son article 8 reconnu à tous les citoyens le droit d'association. Mais ce droit ne fut pas défini

1. *Histoire politique des Congrégations religieuses françaises.* 1790-1911. Paris, Letouzey.

par une loi. Sous le Second Empire les congrégations bénéficièrent le plus souvent de la faveur du pouvoir sans songer à se prémunir par des dispositions légales contre les persécutions de l'avenir.

Ces persécutions survinrent sous la Troisième République du jour où se forma à la Chambre des Députés une majorité animée de dispositions peu bienveillantes pour l'Eglise catholique. Elles s'inaugurèrent en 1880 par le vote à la Chambre d'une loi dont l'article 7 interdisait l'enseignement aux religieux. Si le Sénat rejette cet article, le gouvernement s'arme de décrets pour fermer un grand nombre de maisons religieuses. La persécution revêt ensuite une forme fiscale : les congréganistes sont soumis au droit d'accroissement d'abord, à celui d'abonnement ensuite. Vient enfin en 1901 la fameuse loi qui reconnaît à tous les citoyens sauf aux religieux le droit de s'associer, loi d'exception qui est complétée par une autre en 1904 interdisant l'enseignement aux membres des communautés religieuses.

M. Raimbault insiste avec raison sur cette douloureuse histoire : il stigmatise les auteurs responsables de ces lois; il dénonce la conduite hypocrite des uns, le cynisme éhonté des autres. Son livre est un bon résumé des discussions parlementaires en même temps qu'il est une excellente réfutation des sophismes invoqués pour justifier les tristes mesures qui ont été votées. Puisse-t-il éclairer les esprits et contribuer à les convaincre du droit qu'ont les religieux d'user comme tous les citoyens de la liberté d'association !

9. M. Antoine de Meaux a obéi à une très heureuse inspiration en rééditant l'Introduction à l'*Histoire des Moines d'Occident*, de Montalembert[1]. Ces pages où l'illustre écrivain avait si admirablement mis en lumière le caractère fondamental des institutions monastiques et les immenses services rendus par les moines à la civilisation, doivent plus que jamais être lues et méditées en France, en un temps où se réclame l'abolition d'une législation qui interdit aux religieux de servir leur idéal. Nulle part se trouvent mieux réfutés les vains sophismes allégués pour attenter à la liberté monastique. On ne pouvait renvoyer les lecteurs à la monumentale *Histoire des Moines d'Occident* : outre qu'en dépit de ses nombreuses éditions l'ouvrage est depuis longtemps épuisé, beaucoup hésiteraient à entreprendre

1. 1 vol., édit. Spes.

la lecture d'une œuvre aussi importante. Les extraits de l'Introduction publiés en 1881, lors des premiers décrets de proscription, sont aujourd'hui introuvables. Cette édition nouvelle sera des mieux accueillies. « Elle est, nous dit M. Georges Goyau, comme l'épilogue de la campagne organisée par la Ligue des Droits des religieux anciens combattants »; dans quelques pages excellentes où il la présente, l'éminent académicien montre tout ce qu'a conservé de valeur historique le livre de Montalembert. Avec lui, souhaitons que mis en goût les lecteurs nouveaux de l'Introduction désirent lire la grande œuvre apologétique de l'historien des moines. Nous avons confiance que M. Antoine de Meaux qui veille sur cet héritage de famille avec la piété que l'on sait, verra à satisfaire encore leur curiosité et leur donnera une nouvelle édition d'une œuvre qui reste toujours jeune et bienfaisante.

10. Dire ce que fut l'Oratoire de France, celui que fonda M. de Bérulle au XVII^e^ siècle aussi bien que celui que ressuscitèrent au milieu du XIX^e^ siècle les abbés Petétot et Gratry, tel est l'objet de l'ouvrage que vient de publier M. Leherpeur, un oratorien professeur à l'Institut libre de Saint-Lô[1]. On trouvera ici une histoire à grands traits de cette congrégation séculière qui s'est proposée de travailler à renouveler la vie religieuse dans le clergé et n'a pas cessé de poursuivre cet idéal sous les différents chefs qu'elle a connus, histoire bien attachante car elle aide à mieux comprendre la vie de l'Eglise de France. Ce qui apparaît entre autres choses, c'est comment les disciples du cardinal de Bérulle ont contribué à former le clergé de France, à lui donner cette physionomie spéciale qui le distingue du clergé des autres pays. M. Leherpeur a eu raison d'insister sur la part prise par l'Oratoire à l'organisation des séminaires ; elle a été des plus importantes.

Pour être une œuvre de piété filiale, ce livre n'en est pas moins une œuvre de vérité qui ruine maintes légendes fâcheuses, légendes qui trop longtemps ont eu crédit, telle celle qui fait de l'Oratoire un des foyers du jansénisme. S'il est exact que quelques uns des membres de cette congrégation ont versé dans cette erreur, il est absolument faux que le plus grand nombre, surtout que ses chefs en aient été imbus. M. Leherpeur le démontre. Il prouve de même que les

1. *L'Oratoire de France*, Paris, Spes.

oratoriens n'ont pas, comme on l'a prétendu, accepté en majorité la constitution civile du clergé. Il en est parmi eux qui ont failli, sans doute, mais ils ont été peu nombreux, moins nombreux qu'en d'autres congrégations ; plus des trois quarts sont demeurés fidèles et il en est qui ont confessé leur foi en exil, au bagne, voire sur l'échafaud.

L'Oratoire de France, restauré en 1852, continuait brillamment les traditions d'étude et d'apostolat de celui de l'Ancien Régime quand il se trouva atteint par les lois de 1901 et 1904 dirigées contre les congrégations religieuses ; la plupart de ses membres dut se disperser. Il fallut chercher un refuge dans l'hospitalière Suisse pour y garder l'étincelle qui, suivant le mot du cardinal Perraud « un jour permettrait peut-être de rallumer le feu ». Espérons que ce jour est proche. En ruinant les fausses légendes, en dissipant les préjugés, l'ouvrage de M. Leherpeur en hâtera l'aurore. Puisse-t-il non seulement conquérir de nouvelles sympathies à l'Oratoire mais, ce qui importe davantage, susciter des vocations afin que se poursuive bienfaisante l'œuvre de M. de Bérulle !

11. Mettre rapidement à la disposition du public cultivé les renseignements indispensables pour suivre le progrès et l'extension des missions, connaître les instituts qui ont entrepris de convertir les infidèles à la foi catholique, les moyens dont ils disposent, tel est le but que s'est proposé le Père Arens en composant un *Manuel des Missions catholiques*[1]. En un volume qui comprend plus de six cents pages, où tout est clairement divisé et distribué, le lecteur apprend tout d'abord quel est le fonctionnement et l'organisation centrale de l'œuvre des missions à Rome, cerveau des organismes existant dans les pays d'apostolat ; la liste est donnée des groupements auxquels appartiennent les missionnaires, qu'ils soient européens ou indigènes, qu'ils appartiennent au clergé séculier ou régulier. Les prêtres sont aidés dans leur ministère par beaucoup d'auxiliaires européens ou indigènes, religieux, religieuses, catéchistes ; tout est dénombré. Le Père Arens dresse soigneusement la statistique de tous ceux qui sont employés au travail apostolique, énumérant rapidement les congrégations ou ordres établis dans les différents pays, rappelant par qui ils ont été fondés, les régions où leur action s'exerce. On remarquera les pages où il est parlé des services que le mission-

1. Louvain, Museum Lessianum.

naire est en droit d'attendre de médecins catholiques qui voudraient être ses collaborateurs ; des essais ont déjà été tentés en divers pays notamment en Allemagne, à Wurzbourg, pour organiser des missions médicales.

Une quatrième partie a pour objet de montrer comment sont préparés à leur futur ministère les missionnaires européens et indigènes ; on y trouve énumérés les nombreux instituts organisés à cet effet. Vient ensuite l'état des missions catholiques en 1923, une étude des ressources matérielles dont elles disposent, des moyens dont elles usent pour se les procurer, des associations fondées pour soutenir leur effort. L'auteur a constitué un répertoire très complet des innombrables périodiques catholiques créés les uns pour étudier les missions d'un point de vue scientifique, les autres destinés surtout à intéresser le lecteur à l'œuvre et à l'édifier. Un chapitre est spécialement consacré à la missiologie, une science nouvelle qui est apparue tout d'abord en Allemagne et qui s'est ensuite répandue en d'autres pays. Un de ses objets est de faire la théorie et la pratique de l'action missionnaire ; un autre est de retracer l'histoire des missions, histoire qui n'a pas seulement un intérêt spéculatif car y abondent les leçons inspirées par l'expérience.

Cet ouvrage, bourré de faits, de chiffres est, on le voit, un instrument de travail des plus précieux. Il rendra tous les services qu'en attend l'auteur. On ne saurait trop en remercier le Père Arens et le féliciter de l'avoir entrepris, et si bien exécuté.

12. Du 26 août au 2 septembre 1925 s'est tenue à Louvain une nouvelle semaine missiologique[1]. Pour la troisième fois, depuis 1922, des religieux appartenant aux congrégations les plus diverses, des missionnaires de différentes nationalités, quelques prêtres originaires de l'un ou de l'autre pays de mission se sont réunis en une façon de congrès pour étudier les principaux problèmes que pose aujourd'hui l'activité missionnaire.

La question sur laquelle s'est surtout concentrée l'attention des semainiers de 1925 a été celle de la situation faite à l'apostolat catholique, des exigences du nationalisme des infidèles, de l'esprit d'indépendance qui se manifeste un peu partout. En Chine et au Japon, aux Indes comme en Afri-

1. *Les Aspirations indigènes et les Missions*, Louvain, Museum Lessianum.

que le christianisme apparaît comme une religion européenne, comme la religion des blancs ; l'accepter n'est-ce pas renoncer aux plus légitimes aspirations nationales, trahir en quelque manière son pays ? Ces dispositions intellectuelles, qui sont de sérieux obstacles aux conversions, sont excellemment décrites pour la Chine par le Père Lebbe, lazariste, pour le Japon par le Père Walter, marianiste, pour l'Afrique par le Père Kanters, prêtre du Sacré-Cœur. La solution unanime de ces apôtres aussi prudents que bien informés, est qu'avant tout il faut que le missionnaire se dégage de toute préoccupation nationale ; il doit être uniquement l'homme de Dieu. Suivre les directions du Saint-Siège, directions qu'avait données Benoit XV dans l'encyclique *Maximum illud*, et que vient de renouveler Pie XI, favoriser la constitution d'un clergé indigène apparaissent comme les moyens les plus efficaces pour supprimer cet obstacle. Le Père Gille, de la Compagnie de Jésus, va jusqu'à dire : « Il faut qu'avant un quart de siècle l'Eglise indienne puisse se passer de la tutelle des missionnaires européens ». Et il ajoute : « On courrait à un désastre certain si on laissait l'avenir du catholicisme dans ces régions aux mains de l'étranger » (p. 192). Le clergé indigène sera d'ailleurs aidé par des congrégations de religieux et de religieuses indigènes qui commencent à s'organiser ; la révérende Mère Pauline, des Sœurs Blanches, nous fait assister à la naissance en 1905 et au développement d'une de ces congrégations dans l'Ouganda ; une Mère auxiliatrice entretient les auditeurs de la Semaine d'une société de Présentandines chinoises.

L'apostolat catholique dans le monde musulman a toujours été difficile ; les rapports de deux Pères blancs, le Père Tissot, sur les aspirations des indigènes musulmans, le Père Joyeux, sur l'évolution morale et religieuse dans l'Afrique du Nord, nous disent pourquoi il l'est aujourd'hui plus que jamais. La masse musulmane ne reste plus inerte ; dans les Indes, le mouvement Ahmadiya dont le Père Lallemand expose les origines, tente à cette heure de renouveler la religion de Mahomet. Le Père Braeckmann, rédemptoriste, montre dans le Kibangisme une agitation religieuse qui s'est muée en un soulèvement politique et qui, en 1921, a troublé, dans l'Afrique centrale, la paix et la vie économique. Le devoir de la prudence dans l'évangélisation s'impose d'autant plus ; aussi, le Père Mazé, des Pères Blancs, a

très opportunément rappelé les sages conseils du cardinal Lavigerie à ses fils.

Le Père Levie a raconté avec émotion la tragique histoire de l'Eglise chrétienne en Asie Mineure ; les chrétiens se sont trouvés à la suite de la victoire des Turcs chassés de leur pays et cette région, qui a été la première à être évangélisée, est aujourd'hui entièrement vidée de ses habitants. La politique française est moins responsable que ne le pense le Père Lévie de cette lamentable suite du traité de Lausanne.

Bien que le compte rendu de la troisième semaine de missiologie ne puisse en donner une idée complète, il permet du moins de se rendre compte de l'importance des questions qui y ont été traitées et des solutions qui ont été préconisées. C'est assez pour qu'il atteigne le but que se sont proposé ses auteurs : intéresser aux missions le clergé, les esprits cultivés jaloux de voir se répandre l'Evangile.

13. La nouvelle série de conférences organisée par l'Union missionnaire du clergé en 1924-1925 à l'Institut catholique de Paris, conférences publiées aujourd'hui en un élégant volume de 320 pages, ne l'a pas cédé en intérêt à celle de l'année précédente dont nous avons parlé ici même[1].

Quelques-uns des orateurs se sont attachés à présenter une vue d'ensemble soit sur l'activité missionnaire dans le monde, soit sur les divers instituts qui se consacrent aux missions. En une remarquable conférence, le distingué secrétaire général du Comité catholique des Amitiés françaises à l'étranger, Mgr Beaupin, a montré dans quelle mesure les divers pays collaborent aujourd'hui à une œuvre à laquelle la France s'était appliquée depuis longtemps à peu près seule ; il a décrit ce qui avait été fait en ces dernières années, dans le clergé comme parmi les laïques, tout particulièrement parmi les jeunes gens, pour y créer une atmosphère favorable à l'idée missionnaire. Le vénéré supérieur du Séminaire des Missions étrangères, Mgr de Guébriant, a rappelé une très belle page de notre histoire religieuse du XVII[e] siècle en disant quelles avaient été les origines de la Société des Missions étrangères ; il rendit son sujet des plus actuels en expliquant comment les fondateurs de la société avaient dès le début abordé et tenté de résoudre le problème du clergé indigène. Au frère Gordien, secrétaire général de l'Institut des Frères des Ecoles chré-

1. *L'Apostolat missionnaire de la France*. II[e] série, Paris, Tequi.

tiennes, il revint d'expliquer comment son institut créé d'abord exclusivement pour l'éducation chrétienne des enfants pauvres de France, fut peu à peu entraîné dans le mouvement missionnaire.

Des monographies consacrées aux pays de missions nous apportent de très suggestifs détails sur les conditions dans lesquelles les missionnaires exercent leur apostolat, les fruits qu'ils obtiennent ; je signalerai celles du Père Dhélias, jésuite, sur Madagascar, du Père Courtais, mariste, sur les missions maristes en Océanie, de Mgr Jarousseau, capucin, sur la mission des Gallas en Abyssinie, de la sœur Jeanne, des Filles de St- François de Sales, sur le relèvement de la femme aux Indes. Un voyage qu'a entrepris dans l'Afrique occidentale Mgr Descamps, le dévoué directeur de l'œuvre de la Propagation de la Foi, lui est une occasion de faire mieux apprécier l'héroïque labeur des missionnaires africains. Les magnifiques résultats obtenus par l'éducation au Japon sont présentés par le Père Lebon, marianiste. De Chine, beaucoup de jeunes gens s'expatrient pour aller à l'étranger faire leurs études ; aujourd'hui, ils viennent nombreux en France ; le Père Lebbe, lazariste, montre combien il importe de les gagner au catholicisme: demain, ils seront les dirigeants dans leur pays ; les laisse-t-on se pénétrer des maximes antichrétiennes, ils seront, rentrés chez eux, des agents de troubles et de révolutions ; se convertissent-ils, au contraire, ils seront les missionnaires de l'idée et de la civilisation chrétienne.

A ces idées du Père Lebbe font tout particulièrement écho celles qu'a exposées Mgr Beaupin dans une introduction générale ; il y démontre avec une singulière vigueur que l'avenir des Missions est très étroitement lié à celui de notre civilisation ; il s'agit de savoir si ce qu'il y a de meilleur en elle parviendra à être préservé par l'apostolat catholique du péril auquel l'exposent le réveil de l'Islam, la propagande communiste, les agitations nationalistes de l'Inde, de la Chine et du Japon. La conclusion est que plus que jamais il importe d'agir sur les élites par la presse, par le cercle d'études, surtout par l'enseignement, par les universités catholiques. Ces pages nourries de faits mettent en un singulier relief les idées suggérées par chacun des conférenciers ; elles étaient nécessaires pour donner tout son sens à cet ensemble de conférences dû à la bienfaisante initiative de l'Union missionnaire. A. Leman.

Informations

Notes et Documents

I. — L'un d'eux.

En ces temps de littérature pour neurasthéniques, en ces temps où Proust et Freud suscitent tant d'enthousiasmes et causent tant de méfaits, il est bon d'aller « sur les sommets », comme disait Maurice Barrès, faire une cure de viril héroïsme. Est-il nécessaire pour autant de déranger les ombres de Léonidas ou de Bonaparte ? Ce serait faire injure à nos morts — si vivants encore dans nos mémoires, — de la grande guerre. Le livre du R. P. Baron, préfacé par les PP. Doncœur et Louis, nous présente *L'un d'Eux*[1]. N'allons pas nous récrier, sous prétexte que la littérature de guerre surabonde : Maurice Retour ne fut pas seulement un magnifique officier, un entraîneur, il fut aussi un chrétien exemplaire, lui qui, dans sa cagna de Picardie, méditait les Confessions de Saint Augustin. Le P. Baron a tiré le plus heureux parti de la correspondance intime qui lui a été confiée : que les jeunes gens de nos œuvres, ceux qui rêvent de reconstruire la France en profondeur, *du dedans*, par la christianisation des foyers, s'arrêtent notamment à cette ligne d'une lettre de Retour, à sa fiancée : « De tous temps, l'Amour a été pour moi sacré. C'est en son nom que j'ai voulu rester fidèle à ma fiancée avant même de la connaître ». Peut-on souhaiter plus virile déclaration d'amour ? Devant elle les sophismes malsains des littérateurs à la mode n'ont qu'à s'incliner et à s'écrouler ; leur vision pessimiste de l'humanité n'est pas aussi

1. 1 vol. Tequi, *illustré*, 10 francs.

objective qu'ils le prétendent. Non, l'idéal chevaleresque de Retour n'est pas un leurre : l'égoïsme humain a beau être très fort, il peut être vaincu quand on y emploie les armes surnaturelles dont le chrétien dispose... A un autre titre enfin, Retour peut être un modèle pour les jeunes qui cherchent à disputer aux communistes les âmes ouvrières: Retour fut un patron social dévoué à ses ouvriers, les aimant fraternellement et prêt à encourager toutes les initiatives capables d'améliorer leur condition... N'avais-je pas raison de vous dire que le livre du P. Baron ne doit pas nous laisser indifférents ?

E. D.

II. — Le « Lavigerie » de F. Jammes

C'est, au cours d'une randonnée de deux mois, à travers l'Algérie et la Tunisie, de Tunis à Biskra, de Thimgad à Djémila, que je lus le volume de G. Goyau : « *Un grand missionnaire : le Cardinal Lavigerie* » (Plon).

Mon enchantement fut tel; le géant dont l'œuvre vivait sous mes yeux, à Carthage, Hippone, Biskra, en la Chrétienté arabe de Thibar., je le retrouvais si pleinement vivant dans le livre de G. Goyau, qu'il me paraissait impossible de glaner, après lui, une gerbe utile.

Notre éminent ami Francis Jammes vient, néanmoins, de réaliser ce prodige. Son « *Lavigerie* » (E. Flammarion, 12 fr.), est un livre vraiment neuf, que tous les amis du grand Cardinal auront désormais en leur bibliothèque à côté du volume de G. Goyau. C'est le propre des « grands cœurs » de fournir une matière inépuisable à notre admiration.

Or, Lavigerie fut, non seulement un grand esprit, un grand caractère, mais un grand cœur. Celui qui rêva de ressusciter Carthage, Hippone, l'Afrique chrétienne de saint Cyprien, de saint Augustin; celui qui, par ses Pères Blancs, ses Sœurs Blanches (dont j'ai pu, à loisir, étudier l'œuvre admirable), commença la conquête de l'Afrique noire; celui qui, au déclin de sa vie, prêchait, à travers l'Europe assoupie, la dernière Croisade, contre la traite des noirs; celui dont le sens politique donna à la France la Tunisie;

celui qui, lors du toast d'Alger, accepta le rôle ingrat mais digne d'un tel hérault, de rappeler, au nom de Rome, l'éternelle consigne évangélique : « Rendez à César ce qui est à César », le « Grand Africain », fut, en même temps un grand cœur, et le livre de Francis Jammes a raison d'y insister.

A travers les impétuosités et les violences, les brusques lassitudes et les étonnantes dépressions, dont le clergé algérien me disait mains traits inédits, le cœur de Lavigerie, ouvert à un monde de souffrances, par sa richesse même et sa noblesse, si difficilement et si rarement pacifié, — demeura, pourtant, le moteur vibrant de la prodigieuse épopée.

Ce cœur, les intuitions se poète de Francis Jammes l'ont profondément pénétré. Lisez le chapitre consacré à Larressore, et cet autre qui m'a tiré des larmes : Le Calvaire de Cambo.

« *Servire Veritati* », servir la vérité, telle est la devise du critique catholique, nous dit J. Calvet dans le très beau, très courageux volume qu'il vient de publier : « *D'une Critique Catholique* » (Edit. Spes).

Avec un rare esprit d'indépendance, auquel « La République des Camarades » ne nous avait pas habitués, J. Calvet a su ajouter au précepte l'exemple. Le Lavigerie de Francis Jammes, après celui de G. Goyau, « Servent la vérité ». Ce serait un utile travail que d'en montrer la portée *apologétique*. Quelle mine pour la spirituelle érudition de Maurice Brillant, si la pensée lui venait de proposer Lavigerie comme type d'un de ces hommes que la foi abêtit, à « *Quelques Sacristains de la Chapelle laïque !* »

Albert Bessières (15, 5, 27).

III. — Une mission en Calabre

Nous sommes en Calabre au printemps de 1927, dans la ville de Reggio dont le port « s'étend comme une tenture blanche en face de Messine illuminée ». C'est le soir : sur la plage, des pêcheurs entourent une jeune fille qui leur parle du royaume de Dieu. Etonnant spectacle : les auditeurs deviennent bientôt si nombreux que la jeune fille — c'est une « Pauline », membre de la Compagnie de Saint Paul — se voit bientôt obligée de monter sur une barque,

à l'exemple de Jésus, afin de continuer sa brûlante exhortation... Ceci, répétons-le, s'est passé, non pas en des temps très anciens, mais dans l'Italie moderne, il y a quelques semaines. Les « Paulins » et les « Paulines », prêtres, messieurs, dames, jeunes gens, jeunes filles y prêchèrent la parole de Dieu, avec une audace qui déconcerta, non seulement dans les églises, mais sur les places publiques, dans les écoles, à la mairie, dans les casernes... avec le bienveillant concours des autorités civiles et militaires.

« Dom Luigi Corbella régularisa 127 mariages. Il avait été nommé à cet effet délégué archiépiscopal. Presque tous ceux dont l'union fut ainsi régularisée vinrent spontanément à la Mission. Quant aux autres, ceux qui semblaient montrer quelque résistance, on les visitait à domicile, pour les inviter à s'approcher des sacrements et à donner un gage de bénédiction à leur foyer en contractant le mariage reconnu par Dieu. Avec la plus tranquille audace, nos jeunes gens demandaient à ceux qu'ils rencontraient dans les maisons et sur les chemins : « Vous êtes-vous confessés ? Avez-vous communié ? » C'est ainsi que bien des familles demeurées longtemps loin des bénédictions divines, se reconstituant joyeusement dans la grâce du Seigneur.

Ce qui s'accomplit dans la ville, fut également fait dans la zone environnante.

Un soir, dans un petit pays près de Reggio, nos jeunes gens furent accueillis par un brave homme qui, fort heureusement surpris de leur venue, les présenta au vieux curé. Nos jeunes gens demandèrent à ouvrir les Missions, et l'on sonna les cloches. Le peuple aussitôt d'accourir à l'église. Nos jeunes gens proposèrent alors à la foule de réciter tous ensemble le chapelet. Puis les litanies furent chantées, et Dom Paolo, M. de Sanctis ainsi que Mlle Melli prirent tour à tour la parole. »

Il faut décrire à part certaines scènes dont nous autres Français, nous faisons difficilement une idée...

« La mission se tient également au Tribunal, raconte le *Piccolo*. Dans la salle des audiences, tous les magistrats et tous les avocats se réunirent en toge. Une croix se dressait dans toute sa splendeur comme le trône du Grand Roi.

Le siège du Ministère Public fut occupé par M. Manzini et par Mlle Fossati. Celle-ci parle d'un autre tribunal, tout de pardon et de bonté : le tribunal de la Pénitence. Et ainsi, dans ce cadre où

se formulent les plus graves sentences, où sont prononcées les grandes condamnations, la voix suave de notre demoiselle s'est fait entendre pour chanter la miséricorde à Jésus, et le bonheur des âmes qui se purifient, s'élèvent et retournent à leur Dieu.

Peut-être est-ce la première fois, dans les annales de l'Eglise, qu'une jeune chrétienne prend ainsi la parole au Tribunal pour parler du jugement dernier aux magistrats, et pour montrer aux avocats Celui qui n'a besoin d'aucune défense pour absoudre, mais qui désire pardonner toujours. »

Citons enfin la scène du « Salon de coiffure ».

« Dimanche matin, dans un somptueux salon de coiffure de Reggio, il y avait un certain nombre de messieurs attendant leur tour pour se faire raser et se faire couper les cheveux. L'un de nos jeunes gens entra soudain et dit : « Je suis un missionnaire, et je suis venu ici, non pas pour vous faire un sermon, mais pour vous dire que tous, tant que vous êtes, quand vous serez rasés, vous devez venir avec moi vous confesser et faire la sainte communion ». Et il leur parla de la Pénitence et de l'Eucharistie, cependant que clients et coiffeurs regardaient, ahuris et bouche bée, le spectacle nouveau de ce jeune homme qui, monté sur une chaise, au milieu de la boutique, parlait des sacrements et de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il parla durant plus d'une heure, tandis que d'autres clients arrivaient et écoutaient eux aussi ce prédicateur en un lieu où jamais n'avait retenti la parole d'un missionnaire. »

Sans prétendre que toutes ces initiatives sont également pratiques et transposables dans tous pays, il y a là un merveilleux exemple d'*apostolat laïque* qui mérite de retenir notre attention.

Petite Correspondance

I. L'Eglise et l'Annulation des Mariages

Q. — Est-il vrai: 1° qu'à Paris on donne la bénédiction au conjoint qui épouse un divorcé, mais qui n'est pas divorcé lui-même; 2° Que les riches seuls peuvent obtenir l'annulation de leur mariage...?

R. — Pas plus à Paris qu'ailleurs, un conjoint qui épouse un divorcé ne peut recevoir la bénédiction nuptiale ! C'est de droit divin que le mariage est indissoluble et que la polygamie est interdite. Par conséquent, aucune autorité humaine ne peut, pour aucun motif, se prêter à la célébration du mariage d'un divorcé, du vivant de son conjoint légitime. Tant que la mort n'a pas rompu la première union, la seconde est nulle, et, même si le conjoint divorcé arrivait à surprendre la bonne foi du prêtre et à lui laisser ignorer sa situation, la bénédiction qu'il donnerait n'empêcherait pas ce second mariage de n'être devant Dieu qu'un concubinage. Le pape lui-même n'y peut rien. Pour que le second mariage puisse être valide, il faut que le premier conjoint soit mort, ou que le premier mariage ait été nul.

2° On vous a dit aussi que les riches peuvent obtenir l'annulation de inexistants.

a) Ils peuvent obtenir *l'annulation* de leur mariage ? — Non, jamais; pas plus les riches que les pauvres. Par contre, les pauvres comme les riches peuvent demander, s'ils croient que leur mariage est nul, que l'autorité ecclésiastique examine la question et, s'il y a lieu, *déclare la nullité*, ce qui n'est pas la même chose. Ne vous lassez pas de redire que l'Eglise *n'annule* jamais de mariages; quand, après examen, elle les *déclare nuls*, elle ne fait que constater les vices du contrat (dont ses lois déterminent légitimement les conditions de validité) et déclarer que ces mariages n'ayant pas été contractés dans les conditions requises n'ont pas été valides et sont par suite inexistants ;

b) Les riches seuls pourraient obtenir la déclaration de nullité de leur mariage ?

1. Il est certain que l'exercice de la justice, surtout dans les conditions où s'exerce la justice ecclésiastique, entraîne des frais. Il y a des frais de correspondance, d'écritures, de témoins à indemniser, des experts à « honorer »; il y a pour le tribunal de longues et nombreuses séances pour exa-

voir les dépositions et pour délibérer; les avocats ne sont pas obligés de prêter gratuitement le secours de leur ministère, etc., etc. Pour subvenir à ces frais, l'Église ne dispose pas d'un budget de la justice alimenté par des contribuables; il est donc juste *que ceux qui ont le moyen de payer* aient à faire quelques débours; il n'y a là rien qui puisse surprendre et il faudrait avoir l'esprit bien mal tourné pour s'en scandaliser. Les frais judiciaires qu'entraînent les procès sont évidemment très variables, suivant la difficulté de la cause, le nombre des témoins, les frais de copie et d'impression. Pour les tribunaux romains, ces frais sont déterminés par des documents pontificaux; pour les tribunaux inférieurs, il appartient au concile provincial ou à une assemblée d'évêques de les fixer, ainsi que les honoraires des avocats, des procureurs, des traducteurs, des copistes, etc. Le juge peut exiger du demandeur un dépôt d'argent ou une caution suffisante pour les frais du procès, l'indemnité des témoins, les honoraires des experts.

2. Mais *ceux qui ne peuvent pas payer, direz-vous?* — Rassurez-vous. « Les pauvres, complètement incapables de payer, *ont droit à l'assistance gratuite;* ceux qui ne le sont qu'en partie *ont droit à une diminution des frais* ». C'est ce que déclare très nettement le canon 1914 du Code de droit canonique. Et ce n'est pas là une déclaration platonique; lorsque l'assistance judiciaire gratuite est concédée, le juge doit désigner au pauvre un avocat d'office ou, à défaut d'avocat, lui faire désigner par l'Ordinaire du lieu un défenseur. L'avocat désigné doit accepter sous peine de punition pouvant aller jusqu'à la suspense de son office (c. 1915-1916). Pour plus de détails, voyez l'article que la *Revue Apologétique* a publié le 15 février 1911 sur l'*Assistance judiciaire au tribunal de la Rote* (t. XI, p. 770 et suiv.). Voici du reste quelques chiffres empruntés à un autre article de la Revue (1er août 1923). « Depuis octobre 1916 jusqu'en octobre 1922, la Rote a discuté 117 causes matrimoniales; pour 69 d'entre elles, il n'y a pas eu de réductions accordées, et tous les frais ont été payés. Mais 39 (soit un tiers) ont bénéficié de l'assistance judiciaire complètement gratuite, et pour 9 autres, la Rote s'est contentée d'une simple offrande. Et ce qui montre bien que, dans ses jugements, le tribunal romain ne fait acception de personnes (c'est-à-dire ne favorise pas plus les riches que les pauvres), c'est que sur les 69 causes introduites par des riches qui en payèrent intégralement les frais, 46 seulement se terminèrent au gré de ceux qui les avaient portées à Rome, tandis que sur les 48 autres causes (39 entièrement gratuites et 9 semi-gratuites), 8 seulement échouèrent ».

Si ces réflexions et ces chiffres ne suffisent pas à vos contradicteurs, faites leur lire l'article de M. Pisani dans le *Correspondant* du 10 octobre 1904, p. 20-46, sur l'*Eglise et le divorce*, et celui de M. Villien dans la *Vie Catholique* du 18 décembre 1926 sur les *nullités du mariage*.

F. Cimetier.

II. — Un peu d'exégèse

Q. — On lit dans le chapitre VI de saint Jean le passage suivant : 65 (numérotation de la Vulgate). Car Jésus savait, dès le commencement, qui étaient ceux qui ne croyaient point et qui était celui qui le trahirait. — 66. Et il ajouta : « C'est pourquoi je vous l'ai dit que nul ne peut venir à moi, si cela ne lui a pas été donné par le Père. — 67. Dès ce moment, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui. — 68. Jésus dit donc aux Douze : « Et vous, ne voulez-vous pas aussi vous en aller ? » — 69. Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Vous avez les paroles de la vie éternelle. — 70. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que vous êtes le Saint de Dieu ». — 71. Jésus leur répondit : « N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les Douze ? Et l'un de vous est un démon. »

A. Le verset 66 exprime l'action de la grâce dans nos âmes. Or, cette action rendue par le mot *attirer* paraît incompatible avec la liberté, comme disaient les Manichéens, les Luthériens et les Calvinistes.

B. Dans le verset 71, Notre-Seigneur s'adresse-t-il à Pierre ou aux *Douze* ? Dans l'une et l'autre hypothèse, quelle est la liaison des idées ?

R. — A. Le verset 66 se rattache intimement au verset 65. Jésus y rappelle qu'il a déjà donné au verset 44 la raison dernière de l'incrédulité des Juifs (65) : pour venir à Jésus d'une foi surnaturelle et véritable, il faut être attiré par le Père. — La locution *c'est pourquoi*, équivaut à cette autre : *à propos de votre manque de foi* (je vous ai dit...).

Vous avez raison de noter que le verset 66 exprime l'action de la grâce, comme d'ailleurs les versets 37 et 44 du même chapitre que nous reproduisons : Tout ce que le Père me donne viendra à moi, et celui qui viendra à moi je ne le rejetterai pas dehors... Personne ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire.

Ce secours divin aide la volonté à réaliser des actes surnaturels et méritoires ; mais il ne la nécessite pas. Saint Augustin a bien dit : « La liberté de la volonté n'est pas supprimée par le fait qu'elle est aidée ; mais précisément, elle est aidée, parce qu'elle n'est pas supprimée. »

Le terme *attirer*, si fort qu'il paraisse, n'indique pas la disparition du libre arbitre. Nous disons que nous sommes attirés par l'amour, par le plaisir... et il n'en résulte pas que nous soyons contraints. Si le terme *attirer* est obscur, il faut l'interpréter d'après l'analogie de la foi, c'est-à-dire à la lumière d'autres textes plus clairs qui nous supposent libres, même sous l'action de la grâce, notamment des textes nombreux qui annoncent la récompense des justes et le châtiment des pécheurs. Voyez Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. III, n° 588 et s. ; t. V, n° 65, 219. 224, 239, 397. Voyez aussi les commentaires de Maldonat, Fillion, Lagrange et autres, sur ces versets de saint Jean. Les uns et les autres citent à l'envi un passage de saint Augustin que nous traduisons de notre mieux : « S'il a été permis au poète de dire *Trahit sua quemque voluptas* (Virg. *Egl.* II, 65), chacun est attiré par sa volupté, non pas la nécessité, mais la volupté ; non pas la contrainte, mais le plaisir ; comme nous devons dire *a fortiori* qu'il est

attiré vers le Christ, celui qui met son plaisir dans la vérité, son plaisir dans le bonheur, son plaisir dans la justice, son plaisir dans la vie éternelle, dans toutes ces choses qui sont le Christ ».

B. Dans le verset 71, Notre-Seigneur s'adresse aux Douze, comme le texte l'indique expressément : Jésus *leur* répondit. La liaison des idées est diversement expliquée. D'après saint Jean Chrysostome, Théophylacte et Euthymius, le Sauveur voulait atténuer la déclaration de Pierre. Celui-ci avait dit : Nous avons cru... Le Sauveur réplique que ce langage ne s'applique pas à tous, puisque parmi eux il y a un démon.

D'après saint Cyrille, le Maître voulait inviter Pierre et ses compagnons à craindre et à se défier d'eux-mêmes, en raison de la défection de l'un d'entre eux.

Maldonat que nous résumons ne conteste pas la valeur de ces explications. Il en ajoute une troisième : le Sauveur voulait montrer qu'il n'ignorait pas les sentiments des Douze — bien qu'il eût posé une question — puisqu'il savait que l'un d'entre eux était infidèle à l'appel divin.

*
* *

Q. — *Le crime de Judas. Comment l'expliquer? Cet apôtre avait-il perdu la foi?*

R. — La défection de Judas est un problème d'ordre psychologique et théologique, un douloureux mystère qui n'a pas échappé aux historiens et aux commentateurs. Nous n'avons qu'à citer leurs explications.

Ils font appel au tempérament, aux circonstances du milieu, aux idées personnelles. Toutefois ce n'est pas une explication suffisante du phénomène, car la volonté reste maîtresse d'elle-même et si elle défaille elle n'a qu'à s'en prendre à elle-même.

Il y eut surtout de la part de Judas résistance à la grâce. « L'homme qui résiste longtemps à Dieu s'endurcit et s'appesantit. Les inspirations divines ne le touchent plus, ne l'entraînent plus, mais il devient malléable et docile à l'action de l'esprit mauvais. Le mal s'incarne en lui, le possède, le réduit à l'état d'esclave, et, dans cette obsession tyrannique, il n'est pas un crime dont il ne puisse avoir l'idée et qu'il n'ait le pouvoir terrible de commettre. Il hait le Bien. Il hait Dieu. Cette loi psychologique est la raison du mystère d'iniquité enseveli dans la conscience de Judas.

« Evidemment, le traître a dû, pendant les deux années de son intimité avec Jésus, se raidir contre l'Esprit du Maître. Les disciples fidèles s'élevaient, s'adoucissaient, se transformaient, dépouillant les erreurs, les vices, les travers de leur nature, de leur race, de leur religion : ils entraient peu à peu dans le Royaume de Dieu par la foi, la docilité, l'humilité et l'abandon de toutes choses ; mais lui, le faux apôtre, devait s'obstiner dans sa propre nature, s'entêter dans ses instincts terrestres, dans les tendances du milieu que Jésus venait combattre. En apparence, il partageait les sentiments généreux de ses compagnons ; en réalité, il ne cherchait que son intérêt misérable. Il était condamné à l'hypocrisie de tous les instants, et il affectait sans doute de veiller avec zèle à la petite administration maté-

rielle de la communauté. Peut-être a-t-il caressé, comme tant d'autres, l'idée d'un Royaume terrestre dans lequel sa cupidité serait assouvie. Cette hypothèse explique sa persistance à vivre à la suite du Maître auquel il refusait la foi, parmi des compagnons dont il ne partageait ni l'amour ni le culte. » Le Père Didon, *Jésus-Christ*, in-8, 1891, t. II, p. 252, 253. Voir dans le même sens, L.-Cl. Fillion, *Vie de Jésus-Christ*, 3 in-12, 1922, t. II, p. 232-234 : appendice IX, p. 558-561 ; t. III, p. 324, 325. Il est évident que Judas n'avait plus la foi quand il trahit son Maître. Comment aurait-il accompli un tel forfait, s'il l'avait tenu pour le Messie, le Fils de Dieu et Dieu lui-même ?

III. — Pour la formation des jeunes mères a leur role d'éducatrice

Q. — *L'expérience quotidienne nous apprend que beaucoup de* jeunes mères *ne sont aucunement* préparées à leur rôle d'éducatrices. *Et pourtant c'est là une question de première importance!*

La Revue Apologétique *rendrait service à de nombreux confrères en leur indiquant quels sont à l'heure actuelle les meilleurs ouvrages à conseiller aux intéressées. Si la chose est possible, il y aurait lieu de distinguer* 2 *catégories de volumes : ceux convenant surtout aux milieux* cultivés, *ceux qui seraient plus adaptés aux milieux* populaires. *Prière de donner une idée de la table des matières, d'indiquer les éditeurs et les prix.*

Un Vicaire parisien.

R. — Voici quelques ouvrages que les jeunes mères consulteront utilement...

1. *Milieux populaires.* — Un des plus pratiques, des plus clairs, des plus complets, nous semble être le *Livre de famille catholique*. Manuel d'éducation familiale. Art d'élever les enfants à la maison, par M. le Chan. Janot, 238 pages, 7 francs, en vente chez A. Dumas, 4, rue George-Dupré, Saint-Etienne. — Deux parties. 1re partie : Conditions préliminaires indispensables. 2e partie : L'Art éducatif. (Ch. I. Education physique ; ch. II. Education intellectuelle ; ch. III. Education morale ; ch. IV. Quelques applications de nature morale). On trouve vraiment l'essentiel pour l'éducation des enfants dans le livre de M. Janot : de précieux conseils *d'hygiène*, et surtout des considérations très suggestives proprement *éducatives*. Les jeunes mères y apprendront notamment *à conserver leur autorité*, à l'exercer (dressage des tout petits, redressement des défauts, correction des fautes, discipline). L'éducation *religieuse* a, comme il convient, une place de choix et aussi l'éducation de la conscience, de la volonté, etc... D'amusantes vignettes, des traits pris sur le vif, illustrent heureusement l'exposé des principes, exposé qui n'a rien de doctoral...

Anne-Marie Couvreur, *L'Education par la Mère*. — Table. — Le travail de l'Education. — La clairvoyance. — La patience. — L'autorité. — Le rôle de l'affection. — L'exemple. — Le rôle du plaisir. — L'influence de l'hygiène. — Le progrès moral de l'enfant. — La prudence. — La lutte contre les défauts. — L'enfant porte une triple empreinte. — La morale sans Dieu. — Le respect du nom de Dieu. — Le jour du Seigneur. — Les devoirs envers les parents. — Le respect de la vie humaine. — L'éducation

de l'honnêteté. — L'éducation de la franchise. — L'éducation de la pureté. — La vie de l'âme. — Le rôle de la communion dans l'éducation. — Conclusion.

1 vol. in-8 couronne (XII-216 pp.), 7 fr. 50; *franco*, 8 fr. 25, Paris, Beauchesne.

P. Bethléem. *Le Catéchisme de l'Éducation*. 512 p. 6 fr., Paris, Bonne Presse.

C'est un *catéchisme*, sous forme de questions et réponses... mais il est aussi bourré d'anecdotes et de traits pris sur le vif.

Voici un aperçu de la table des matières : Livre I. Généralités sur l'éducation (l'éducation en général, les éducateurs, les contre-éducateurs, l'enfant à éduquer). — Livre II. L'éducation physique. — Livre III. L'éducation intellectuelle. — Livre IV. L'éducation morale : 1° Sa nature et l'âge auquel il convient de le commencer ; 2° son milieu (bon exemple, surveillance) ; 3° les vertus corrélatives de l'éducateur et de l'éduqué (l'autorité, le respect) ; 4° la formation du cœur (importance et conditions) ; 5° formation de la volonté (avantages de la volonté, conditions de sa formation ; quelques habitudes à faire contracter : bon caractère, sincérité, ordre, probité, esprit de sacrifice) ; 6° la correction (importance, conditions, pratique, les défauts). — Livre V. L'éducation surnaturelle (formation de la conscience, la vocation, la mort)...

2. *Milieux plus cultivés*. — Les jeunes mères appartenant à ces milieux trouveront un réel profit à la lecture des ouvrages indiqués plus haut... elles consulteront en outre le beau livre de Mgr Grente... *Aux Parents*, Les *vices actuels de l'éducation*, 220 p. 9 fr. (Beauchesne). — Ch. I. Pourquoi ces conseils ; ch. II. L'oubli de Dieu ; ch. III Le fléchissement de l'autorité ; ch. IV. La primauté de l'argent ; ch. V. La passion du plaisir ; ch. VI. La déformation de la conscience.

Voir aussi : J. Herbé, *L'éducation familiale* (Paris, Bonne Presse). — Mgr Rozier, *L'art d'être maman* (Paris, Gabalda, 1913), et de M. Fromentin, *Aux mères chrétiennes*, Instructions pastorales, en vente église Saint-Germain l'Auxerrois, 2 pl. du Louvre, Paris-1er. — Sur un point *spécial*, les deux brochures de la Dresse Forget-Union, *La douleur des mères*. Le vice qui guette nos enfants. *Le bonheur de nos enfants*. Comment les préserver du vice. Coll. *Peuple de France*, chaque brochure 0 fr. 50, Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris Ve.

Revue des Revues

Chronique sociale de France. — Avril 1927. Eugène Duthoit, *L'infirmité du libéralisme et du socialisme en face du problème monétaire.* — XXX, *La Société actuelle et la femme.* — Les idées fondamentales du socialisme doivent-elles être rapportées à Jésus? Des économistes d'extrême gauche ont osé le prétendre. A. Lucan examine la question (*Jésus-Christ et le communisme*) dans un des chapitres de l'ouvrage qu'il va publier aux éditions *Spes*, sous le titre L'*Enseignement social de Jésus.* « Les biens de la terre doivent être à la disposition de tous. Par eux, on réalise le règne de Dieu ici-bas et au ciel. Tel est à leur sujet, la pensée de Jésus. Nulle part l'Evangile ne le montre inquiet de leur mode de possession. Les propriétaires particularistes ou communautaires qui l'entendaient, n'en pouvaient tirer argument en faveur de leur système. Son enseignement transcende ces contingences. Il convient aux opulents, *oikodespotes* qui possédaient d'immenses étendues de terrain, ou aux pêcheurs du lac qui n'avaient que leur filet, ou aux esséniens d'Engaddi où « ce qui était à un était à tous ».

« Cependant, objectera-t-on, il dit bien au jeune homme: « Si tu veux être parfait, vends ce que tu as et donne-le aux pauvres. » Oui, mais il ne le lui dit pas pour condamner sa propriété particulariste et lui imposer une propriété communautaire. Il entend simplement le détacher de ses biens pour que n'étant pas embarrassé de leur soin et de leurs soucis, il soit plus aisément « parfait » en étant libre au service de Dieu et des hommes. Et il peut « être parfait » sans appartenir à une communauté et en y disposant de ce qui est à tous.

« Tout système de propriété satisfaisant aux besoins humains est accepté par l'Evangile. Il doit assurer pour chacun la possibilité d'avoir le pain quotidien...: il doit assurer le minimum nécessaire à la pratique de la vertu... La propriété privée devient commune dès qu'un besoin humain urgent et légitime se fait sentir... Bien plus, la faim excuse du sacrilège... La propriété dont on dispose légitimement doit aider les autres à vivre... »

Etudes. — 5 mai 1927. Mgr Michel d'Herbigny (*Journées épiscopales à Moscou*, août-septembre 1926) raconte son dernier séjour en Russie: avant le 15 août; l'Assomption; la fin du mois d'août: le départ. Ce départ ne serait-il pas définitif? Dans la nuit du 3 au 4 septembre, Mgr d'Herbigny a reçu des Soviets l'ordre de quitter la Russie et l'a quittée le 3 sep-

tembre. — Léonce de Grandmaison (*Trois portraits laïques du Fils de l'homme*) : *l'Homme que personne ne connaît*, de l'Américain Bruce Barton ; *Jésus, homme de génie*, de l'Anglais M. J. Middleton Murry ; *Jésus*, de Henri Barbusse qui n'a rien d'un historien ou d'un penseur, qui sait accommoder aux goûts d'un vaste public les vieilles banalités révolutionnaires, doser les suggestions violentes et les ingénuités puériles. — L'article *Le Cri de l'Ami* est une exhortation que P. S.-M. (jeune officier qui a démissionné pour se consacrer tout entier au service de Dieu) adresse à ses anciens camarades d'*Action française*. « J'ai tenté de vous faire discerner plus exactement les motifs d'ordre moral qui font comprendre l'intervention de Rome ; puis de vous faire peser la gravité de votre devoir d'obéissance dans les circonstances actuelles ; enfin pour vous aider à prendre la décision pratique qui s'impose, j'ai fait appel aussi aux raisons de votre foi en la Providence en esquissant la forme que pouvait revêtir (dans l'obéissance au Pape et *sans aucun danger pour le pays*) la continuation de votre action nationale. » — M. J. Rouët de Journel, *Madame Swetchine et les conversions russes* (suite et fin).

Revue des Sciences religieuses. — Avril 1927 : Victor Martin poursuit ses recherches érudites sur *l'adoption du gallicanisme politique par le Clergé de France*. — Ce que l'abbé Henri Brémond a écrit sur les *exercices* de saint Ignace, dans le tome III de son *Histoire littéraire*, n'a pas satisfait de tous points un certain nombre de bons esprits. Le savant et spirituel académicien reprend le sujet et tente de prouver que saint Ignace est dans les *Exercices* « un professeur d'énergie » et non d'oraison. Cet ouvrage est « un manuel de gymnastique morale. Il fait rendre leur maximum aux activités d'ascèse, il ne cultive pas les activités de prière ». Ce sont des exercices de prière, dans ce sens que la prière les accompagne et les maintient dans le cadre de la vie surnaturelle, mais non des exercices dans ce sens que la méthode a pour objet immédiat et spécial le dressage des activités de prière. — J. Rivière, *La doctrine du mérite au concile de Trente*.

Les Lettres. — 1er avril 1927. Gaëtan Bernoville, *Saint Ignace de Loyola*. Courte notice. — Jacques Chevalier, professeur à l'Université de Grenoble, a donné en anglais les 25, 26 et 27 août 1926, trois conférences sur *Aristote et saint Thomas d'Aquin*, dans la grande salle du collège de la Trinité à Oxford où l'Ecole de théologie tenait ses séances depuis le 16. Elles lui avaient été demandées l'été précédent par le Dr J. Estlin Carpenter, du collège de Manchester, celui-là même qui, dix-huit ans auparavant, avec quelques amis, et grâce à l'aide des administrateurs du fond Hibbert, avait fondé à Oxford cette école triennale de théologie, en vue d'établir une entente et une coopération amicale entre les membres des différentes églises, britanniques et continentales, à qui serait laissée une liberté complète pour l'expression de leurs croyances personnelles. — M. Chevalier publie aujourd'hui le résumé des idées qu'il a exposées à Oxford. Voici le point central de son étude. L'idée de création « illumine, au point de les renouveler entièrement pour notre intellignce, les conditions de l'être

aussi bien que celle de l'intelligibilité, et cela en nous montrant deux choses : 1° Un être peut exister rationnellement, tout en n'existant pas nécessairement : bien plus ce qui *existe* sans *exister nécessairement* doit avoir quelque *raison d'exister* ; 2° Là où *nous ne voyons pas* de raisons, nous ne devons pas conclure qu'il *n'y a pas* de raisons, car il existe un écart constant entre notre logique et la logique de la nature, et cet écart même est la source de toute la connaissance humaine et de tout le progrès humain. La raison n'apprend et ne progresse qu'en s'assimilant l'irrationnel. » Le conférencier établit brièvement cette double thèse, avec tout son entre-deux. Voir la suite (*Pascal et la méthode d'immanence*) dans le numéro du 1er mai.

Ami du Clergé. — 21 avril 1927. — Le moraliste qui a étudié naguère les mauvaises pensées se demande, maintenant, *comment traiter les pénitents qui accusent des pensées contre la foi*. Différentes espèces : imagination impie, suggestion superficielle, doute, hérésie. Casuistique de chacune d'elles. Notons ce qui est généralement plus pratique et concerne les personnes pieuses.

1° Le vrai et mortel doute n'est pas à présumer chez elles, malgré l'apparence inquiétante de leurs déclarations. 2° Il faut cependant, même s'il n'y a pas culpabilité grave, prendre très au sérieux des allures menaçantes de pensée contre la foi qui sont en train d'aboutir au vrai doute. 3° Enfin, si rare qu'il soit, le cas se présente cependant de véritables naufrages *circa fidem* chez de pieuses et intelligentes personnes. C'est un péché mortel dont on peut avoir la contrition et l'absolution comme d'un autre. Reste, après l'avoir absous, à prendre, au point de vue de la direction, les mesures et précautions opportunes pour empêcher la récidive, fort à craindre en pareille matière.. Le confesseur est, en principe de juste présomption, autorisé à ne voir que de simples imaginations ou suggestions superficielles *(sub levi)* dans les pensées et doutes contre la foi que déclarent, autant d'ailleurs comme des souffrances que comme des péchés, les personnes appartenant à la catégorie connue sous la désignation de *personnes pieuses*, et cela avec plus de sécurité encore, lorsque ces sortes de tentations contre la foi sont rares, portant sur des sujets différents, et procédant d'origine automatique ou spontanée, sans relation avec des lectures, conférences ou conversations impies ou irréligieuses, mauvaises au point de vue de la foi ».

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Avril 1927. — L'article de E. B. Allo, *Apologétique du Nouveau Testament*, nous intéresse particulièrement. L'auteur dit comment, à l'aide de l'histoire, on doit défendre aujourd'hui l'autorité du Nouveau Testament, et cela bien entendu sans faire encore état de son caractère inspiré, pour ne pas commettre de pétition de principe. Il s'attache à des observations d'ensemble ou de détail que l'on n'a guère, jusqu'ici, cherché à organiser d'une manière systématique. S'il entre une part d'hypothèse dans ce qu'il dit, ses suppositions valent au moins celles des rationalistes et elles ne sont pas cherchées si loin. En établissant l'autorité humaine du Nouveau Testament,

on établit d'ailleurs celle de tout le catholicisme; car les critiques modernes ont fait ce grand pas de concéder que le dernier mot du Nouveau Testament, c'est bel et bien le catholicisme, ce qui nous transporte loin des anciennes polémiques rationalistes où protestantes.

Gregorianum. — Mars 1927. A. Deneffe, *De la coopération de Marie à l'œuvre même de la rédemption* (en latin). A-t-elle coopéré? Comment? Réponse à quelques difficultés. — F. Woodlock, *Le Modernisme anglican et américain* (en anglais). Il est souvent question aujourd'hui du retour vers l'Eglise catholique des peuples de langue anglaise et nous le souhaitons tous ardemment. Hélas! le modernisme a empoisonné si profondément beaucoup d'anglicans que l'espoir d'un tel retour paraît illusoire. Ceux qui sont imbus de ces idées ont la conviction qu'ils ont dépassé la foi et sont arrivés à la possession d'une vérité plus pure et plus haute. Ils affirment qu'ils gardent le « noyau » des vérités révélées et qu'ils ont rejeté l'écorce des mythes, des superstitions, des mystères et des miracles. L'autorité pourrait guider leur esprit et le remettre dans la voie, mais ils la repoussent. — En théodicée, les modernistes anglicans ne démontrent plus l'existence de Dieu en recourant aux preuves traditionnelles; ils font appel à « l'expérience religieuse » qui ne donne qu'une probabilité et non la certitude. Ils nient les miracles, tout en prétendant maintenir le surnaturel; mais, par ce mot, ils entendent les formes supérieures de l'existence, comme la vie et l'intelligence, et non la grâce. Quant au Christ, il n'est pas Dieu, mais seulement un homme, d'ailleurs parfait. Le professeur Kirsopp Lake affirme même que Jésus n'a jamais dit qu'il était Dieu et ajoute: « La doctrine qui forme le centre de la théologie catholique était inconnue au Christ et aux premiers disciples qui ont raconté sa vie. » Les modernistes ne croyent pas aux articles du symbole qu'ils récitent. Ces symboles sont des reliques de la vieille foi; ce sont des témoins de la tradition, des documents pour écrire l'histoire de la foi. Telles les ruines des vieilles abbayes détruites par la Réforme.

A. Rozwadowski, *Le problème critériologique*. Le scepticisme; l'idéalisme (à suivre). — A. Teixidor, *Sur la causalité des sacrements*. Note sur la difficulté de connaître à ce sujet la pensée de saint Thomas. « La doctrine propre que le grand Docteur a formulée plusieurs fois, c'est que la grâce est conférée immédiatement par l'imposition des mains. » L'auteur de l'article explique dans ce sens les textes qui paraissent dire le contraire.

La Vie spirituelle. — Avril 1927. Dom Maréchaux, *Nécessité de la grâce*. — H.-D. Noble, *Dons du Saint-Esprit et vertus morales*. — A. Saudreau, *Saint François de Sales contemplatif*. — P. Bonnecaze, *Le B. Père Eymard*. — G. Lorber, *La Mère Marguerite de Jésus*. — Jean de Saint-Thomas, *Les dons du Saint-Esprit*.

Mai. — Sa Sainteté Pie XI ayant conféré tout récemment à saint Jean de la Croix le titre de Docteur de l'Eglise universelle, la *Vie Spirituelle* a voulu offrir en hommage à ce Docteur le présent numéro qui est consacré tout entier à l'étude de sa vie et de sa doctrine. — R. P. Marie-Eugène, *Vie*

extérieure. Vie intérieure. Son portrait. — Dom P. Chevallier, *Sa doctrine ascétique.* — R. Garrigou-Lagrange, *La nuit de l'esprit.* — R. P. Gabriel, *L'union transformante.* — C.A., *Les rapports de la contemplation et de l'action.* — Louis de la Trinité, *Le directeur d'âmes.*

Zeitschrift für katholische Theologie. — Comme d'habitude, les théologiens trouveront dans cette revue une riche mine de matériaux excellents. Fascicule I 1927. Lorenz Fuetscher, *La connaissance naturelle de Dieu dans Tertullien.* Fin dans le numéro suivant. — Sous le titre *Molinismus und neutrale Vernunfttheologie*, Johann Stufler discute les idées émises par le Dr Karl Eschweiler dans son livre *Die zwei Wege der neueren Theologie.*

Fascicule deuxième. — Le professeur Dr Artur Landgraf a compulsé la littérature du moyen âge et publie des données qui aideront à comprendre la doctrine des théologiens scolastiques sur la pénitence.

The Month. — Mai 1927. L'Association bourguignonne des Sociétés savantes a décidé de consacrer à saint Bernard sa réunion annuelle qui se tiendra à Dijon. Les séances s'ouvriront le 12 juin et seront présidées par M. Hanotaux. Les Universités d'Oxford et de Cambridge enverront officiellement des représentants qui liront des mémoires. Adrian Morey a voulu contribuer à la gloire de saint Bernard en exposant sa *mission spirituelle.* — En nous entretenant, il y a quelques mois, de *la connaissance des choses éloignées*, Herbert Thurston avait cité des faits qui dataient de trois quarts de siècle. Il reprend le même sujet en utilisant l'histoire d'un contemporain, le polonais Stéphane Ossowiecki, né en 1877, telle qu'elle est connue par l'ouvrage de Gustave Geley, *L'Ectoplasmie et la clairvoyance.* Ces faits sont étonnants et cependant authentiques pour l'essentiel. Au congrès international tenu à Varsovie en 1923, Ossowiecki a décrit minutieusement et assez exactement le contenu d'un paquet préparé loin de Varsovie. Il a lu des lettres contenues dans leur enveloppe fermée et a expliqué dans quelles circonstances de lieu, de temps, de personne, elles avaient été écrites. Il a lu des textes renfermés dans un étui de cuir... « Malgré les expériences tentées pour expliquer la nature de cette faculté de clairvoyance, il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de former une théorie cohérente qui explique comment se réalise cette forme étrange de connaissance. Pour le moment et probablement pendant un siècle et plus, la seule chose possible dans ce domaine des recherches, comme dans plusieurs autres, c'est de tenir l'esprit ouvert pour constater la possibilité de faits jusqu'ici inouïs, de recueillir les témoignages, tout en laissant aux générations futures la tâche de classer les résultats et de formuler les lois d'après les faits observés. »

Bibliographie

Manuale rituum pro baptismo parvulorum sacramento extremae unctionis communione et cura infirmorum, 102 p.

Ritus e rituali vel pontificali excerpti, pro administratione baptismi, matrimonio celebrando benedictione mulieris post partum, praelato recipiendo et paraecia ab episcopo visitanda, 84 p.

L'éloge des éditions liturgiques de la Maison Mame n'est plus à faire : aussi recommandons-nous vivement à nos confrères ces deux rituels abrégés dont l'impression nous a paru vraiment soignée et agréable à l'œil.

J. Joergensen, *Le Pèlerinage de ma vie*, traduit par Jacques de Coussange, premier volume, 356 pages, Paris, 1926, Beauchesne.

J. Joergensen, l'illustre écrivain danois, après avoir composé ses mémoires dans sa langue maternelle, en offre maintenant un abrégé en deux volumes destiné au public français.

Ce premier volume contient tout d'abord les souvenirs d'enfance et de jeunesse de l'écrivain danois... Né dans une famille luthérienne, de bonne heure il adopte l'idéologie socialiste ou radicale des intellectuels qui exerçaient alors une influence prépondérante au Danemark... Dès cette époque, c'est une âme tourmentée, mais loyale, qui cherche la vérité. En 1891, il écrivait dans son journal « Continuel sentiment du mystère de l'existence... » Qui lui donnera l'explication ? Les Brandes ? Entre les Israélites, sceptiques et matérialistes, et le jeune écrivain, le fossé se creuse, de plus en plus profond. Plus tard, c'est un autre Israélite, Mogens Ballin, converti au catholicisme, qui lui montrera le chemin... le chemin de Rome et de l'Ombrie franciscaine. L'intérêt apologétique du *Pèlerinage* de Joergensen est donc très grand : n'est-ce pas merveille que le Christ soit venu chercher si loin cette brebis égarée ? C'est tout un monde qui revit sous la plume ailée du brillant écrivain danois, un monde passé, celui du darwinisme littéraire et philosophique, du darwinisme athée et immoraliste... tel qu'il fleurissait en 1880... A ce titre, les mémoires de Joergensen seront à consulter par quiconque voudra étudier l'évolution des idées de 1880 à 1900. Le témoignage de Joergensen confirme d'une manière éclatante la défaite du scientisme. Et c'est aussi le cri harmonieux d'un poète vers la Beauté suprême.

E. D.

Lecciones de Apologetica: Fundamentos de la Fe catolica, par N. Marin Neguerla. 1925, Tipografia catolica casals, Calle Caspe 108 Barcelona. Tome I. Spiritualisme, de XVI-248 pages, broché : 4 pesetas ; cartoné : 5 pesetas. Tome II. Christianisme et catholicisme de 464 pages; broché : 7 pesetas : cartoné : 8 pesetas.

Nous ne pensons pas souvent au rayonnement de la langue espagnole sur toute une partie du monde qui a bien des raisons d'intéresser les catholiques. Voici un ouvrage d'apologétique qui évoque d'une manière particulièrement suggestive ce rayonnement : Il est imprimé à Barcelone, en Espagne ; son auteur a été professeur à l'Université catholique de Puebla de los Angelès, au Mexique ; et c'est Mgr Röcker y Santomayor, ancien recteur de l'Université de Santiago, au Chili, qui le présente aux lecteurs.

Il s'agit d'un manuel à l'usage des cours supérieurs de religion dans les Séminaires, les lycées, les écoles normale et professionnelles. Il est divisé en trois parties : Spiritualisme, Christianisme, Catholicisme. Ses qualités pédadogiques apparaissent au premier coup d'œil : clarté de la disposition typographique ; netteté des divisions ; précisions de l'exposé ; commodité des résumés ; brièveté aussi, trop oubliée parfois de ceux qui écrivent des manuels.

Sans doute, le nombre des questions traitées en un espace restreint réduit parfois à un simple schème certains exposés secondaires ; c'est inévitable : Un manuel est un texte destiné à être commenté et appris. Il ne doit pas tout dire, il faut seulement qu'il fournisse au professeur un point d'appui pour ses développements oraux et aux élèves un aide-mémoire où rien d'important ne soit oublié et où chaque chose soit à sa place. Ce manuel est fait pour cela et il est bien fait. L'auteur est au courant des controverses modernes qui se sont développées surtout en France, en Allemagne, en Angleterre et en Italie. Sur un point ou sur l'autre, il y aurait sans doute des critiques à faire, mais l'ensemble donne une idée favorable du niveau des études religieuses en Amérique latine.

A. Vigourel, *La Messe primitive*, Problèmes-Solutions, 40 p. Paris, Lethielleux.

On sait qu'à la suite de Dom Cagin le vénéré Sulpicien voit dans l'anaphore de Vérone le canon primitif de la messe. M. Vigourel n'a nullement l'intention de trancher définitivement ce délicat problème : il penche simplement pour la *vraisemblance* de l'origine apostolique et il attire notre attention sur *la fécondité* du texte au point de vue de la piété. Les vues ingénieuses et subtiles abondent dans l'opuscule du docte liturgiste.

Dom Paul Renaudin. *La Pensée de Saint Thomas sur l'Immaculée Conception*, 16 p. (Aubanel, Avignon).

Dans cet article, extrait de *la Revue thomiste*, Dom Renaudin cite et analyse les travaux des divers théologiens qui ont cherché à déterminer la pensée de saint Thomas concernant le privilège de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge.

Sutter (P.). *Le Diable, ses paroles, ses actions, dans les possédés d'Illfort*, 172 p., Librairie Brunet, 12, rue Gambetta, Arras.

Récit d'une double possession diabolique d'après des témoignages qui, dans l'ensemble, paraissent sérieux.

H. Charbier, *Saint-Bernard de Fontaines-les-Dijon*, 144 p.
Ch. Bataille et chan. Vaucelle, *Saint-Martin de Tours*, 158 p.
Dom Henri Leclercq, *Saint-Benoît-sur-Loire*, 159 p.
B. Javelle, *Notre-Dame d'Etang*, 160 p.

Ces quatre petits ouvrages agréablement illustrés, appartiennent à la collection *Les Grands Pèlerinages* (Letouzey, édit.). Ce ne sont pas des travaux d'érudition, ils ont simplement la prétention de renseigner exactement les pèlerins des divers sanctuaires. On ne saurait donc trop les recommander à ceux qui déjà préparent leurs vacances : le premier, notamment, vient à son heure, puisque cette année même le Congrès de l'Association des sociétés savantes de Bourgogne aura pour objet : Saint Bernard et son temps.

Elie Daniel, *Serait-ce vraiment la fin des temps?* Etude sur les Prophéties, 448 p. Téqui.

L'auteur de ce livre veut nous laisser l'impression que la proximité de la fin des temps ne manque pas de probabilité... si l'on veut se donner la peine d'étudier avec soin les prophéties scripturaires, la prophétie des Papes, les prophéties modernes. Il est certain que cet ouvrage attirera l'attention de tous ceux que tourmente une curiosité plus ou moins discrète à l'égard de la fin du monde. Nous regrettons pourtant qu'il ne soit pas revêtu de l'*imprimatur*. Elie Daniel ne manque pas d'habilité ni d'information : il ne nous a pas convaincu.

M. Vaussard, *Politique religieuse et « Action française »*, *Réflexion d'un catholique*, 63 pages, Paris, Librairie Valois.

On trouvera dans ces pages des remarques courageuses et vraies dont on ne saurait trop recommander la méditation.

Bondroit Th. *Motte*, 278 p., 1926, Gand, Mont-Saint-Amand, A. de Schcemacker.

Emouvante biographie d'un officier belge, magnifique chef, chrétien éclairé, lettré, ayant fait sur ses amis et ses soldats une impression profonde.

Salgueiro (T.), *La doctrine de saint Augustin sur la grâce, d'après le Traité à Simplicien*, 205 pages, Tipographia Porto Medico, Porto, s. ind. de prix.

On sait que le traité à Simplicien peut être considéré comme l'expression la plus approchée de la pensée de saint Augustin sur la grâce. On saura donc gré à M. Salgueiro, prêtre du diocèse de Coïmbre, d'avoir tenté à la fois, pour en faire l'objet de sa thèse doctorale à la Faculté de Strasbourg, l'analyse et la synthèse de ce traité si important.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

TABLES

DU

TOME XLIV

Janvier 1927 à Juillet 1927

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JANVIER 1927

***. A nos lecteurs, p. 5. — **S. Gr. Mgr de Guébriant.** Une hardiesse du catholicisme : les six nouveaux évêques chinois, p. 7. — **E. Masure.** Aux Origines du dogme chrétien : le mystère de la Rédemption *(suite)*, p. 18. — **J. Hébrard,** Connaissance du monde et connaissance de Dieu, p. 36. — **G. Bardy.** Le sacrifice de la messe, p. 47. — *L'Actualité religieuse.* — **P. Delattre.** La Vie religieuse en Allemagne : les Assemblées générales des catholiques allemands, p. 56. — **A. Bessières.** La leçon de Caton, p. 73. — **J. Reymond.** La Semaine des écrivains catholiques, p. 77. — *Chroniques.* — **A. Leman.** Chronique d'histoire, p. 85. — **J. Vincent.** Chronique littéraire : la religion de J.-J. Rousseau dans sa correspondance, p. 102.

Informations. Notes et documents. — I. Le Calice d'Antioche. — II. Un manuel des missions catholiques (F. Cimetier), p. 114.

Petite Correspondance. — I. Le protestantisme contemporain, l'Action sociale et l'Union des Eglises. — II. La danse et la théologie morale. — III Psychologie des foules, p. 118.

Revue des Revues. — Bibliographie, p. 123.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE FÉVRIER 1927

B. de Solages. L'Obéissance au Pape, p. 129. — **E. Masure.** Aux origines du dogme chrétien : le mystère de la Rédemption (2e partie), p. 132. — **P. Humbert** Les planètes sont-elles habitées, p. 155. — **J. Gautier.** Saint Jean de la Croix, docteur mystique, p. 165. — **V. Lenoir.** — La Perte de la Foi, p. 180. — *L'Actualité religieuse.* — **G. Coolen.** La vie religieuse en Angleterre : La crise moderniste dans l'Eglise anglicane, p. 199. — *Chroniques.* — **F. Cimetier.** Pour étudier le droit canonique, p. 217. — **B. de Solages.** Chronique d'Apologétique. Post-Scriptum, p. 238.

*

Informations. Notes et documents. — I. A propos des Chouans. Réflexions pour les temps troublés (J. Blouet). — II. L'effort missionnaire des Eglises protestantes (E. Dumoutet). — III. Œuvre des études supérieures du clergé. — IV. La confession chez les Slaves, p. 240.
Petite correspondance. — I. La parabole du Bon Samaritain. — II. La Sociologie à l'Ecole normale. — III. L'Origine du mercredi des Cendres, p. 248.
Revue des Revues. — Bibliographie, p. 251.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MARS 1927

E. Masure. Aux Origines du dogme chrétien : le mystère de la Rédemption (3e partie), p. 257. — **M. Dubruel.** A propos du pouvoir indirect du Souverain Pontife sur le temporel, p. 268. — **P. Lorus.** La crise de la vertu d'espérance, p. 279. — **J. Hébrard.** La gloire de la terre et la joie de connaître, p. 306. — *L'Actualité religieuse.* — **J. Verdier.** L'apostolat par l'Art et le Clergé, p. 322. — **M. Vaussard.** La vie catholique en Italie : les catholiques et le régime établi, p. 330. — **B. Amoudru.** Une correspondance, p. 342. — *Chroniques.* **J. Blouet.** Chronique pastorale, p. 347. — **G. Bardy.** Chronique d'histoire des origines chrétiennes, p. 359.
Informations. Notes et documents. — Noël Pinot (F. Vincent), p. 380.
Petite Correspondance. — I. Bénédiction nuptiale et secondes noces, p. 382.
Revue des Revues. — Bibliographie, p. 383.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AVRIL 1927

A. Verrièle. L'idée du sacrifice, p. 385. — **L. de Lacger.** Dom Henri Quentin et la revision de la Vulgate, p. 405. — **C. Lavergne.** Saint Mathieu témoin oculaire, p. 420. — **E. Dumoutet.** Mystères païens et transcendance du christianisme, p. 430. — **J. de Talhouët.** Quelques mots sur la finalité, p. 438. — *L'Actualité religieuse.* — **Pastoretto.** Pour sauver les âmes, p. 443. — **J. Perard.** Paul Cazin, p. 447. — **F. Cimetier.** La Compagnie Saint-Paul, p. 450. — *Chroniques.* — **A. Hamon.** Chronique d'ascétique et de mystique, p. 461. — **J. Vincent.** Chronique littéraire, p. 482.
Informations. Notes et documents. — I Obligation de la loi de l'Index. — II. Œcuménicité du fruit de la messe. — III. Mise au point. — IV. Saint Alphonse de Liguori, Don Juan et M. Bayet, p. 493.

Petite Correspondance. — I. Devoir fiscal et théologie morale. — II. Du pouvoir de dispenser des vœux. — III. A propos des planètes. — IV. L'image de N.-D. du Perpétuel Secours, p. 502.
Revue des Revues. — Bibliographie, p. 503.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MAI 1927

Ch. Mercier. Les principes de l'action catholique, p. 513. — **C. de Chantemerle.** Voix du désert, p. 525. — **V. Lenoir.** La pluralité des mondes. Convenances théologiques, p. 532. — **A. Bros.** Initiation philosophique, p. 540. — **A. Vigourel.** En marge des Congrès eucharistiques, p. 550. — **A. Verriele.** Idée du Sacrifice, p. 556. — *L'Actualité Religieuse* — **B. Amoudru.** A propos de la critique catholique, p. 557. — **P. Delattre,** Les hommes, les œuvres et les idées dans l'Allemagne religieuse, p. 561. — **A. Boissel.** Les Chefs, p. 582. — *Chroniques.* — **H.-X Arquillère.** Chronique d'histoire du moyen âge, p. 589. — **A. Hamon.** Chronique d'ascétique et de mystique (II), p. 598.
Informations. Notes et documents. — I. A propos du mouvement sioniste : Israël en quête d'une mystique nouvelle. — II. Qu'est-ce que la séparation de l'Eglise

et de l'Etat? (F. Cimetier). — III. Ames féminines. — IV. Le livre des proverbes et la « sagesse » d'Amen-em-opé. — V. Maeterlinck et la vie des termites, p. 612.
Petite Correspondance. — I. Les Ordinaires et la dispense de l'abstinence. — II. Les « Adventistes ». — III. Le cinéma dans les églises. — IV. Le Zohar. — V. L'histoire au musée de Cluny avec M. Haraucourt, p. 627.
Revue des Revues. — Bibliographie, p. 632.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUIN 1927

B. de Solages. L'Église et l'intelligence, p. 641. — **J. Soulairol**. Frédéric Lefèvre et le témoignage du cœur, p. 662. — **F. Cimetier**. Oblation et Immolation, p. 682. — **G. Coolen**. Le Clergé anglican, p. 695. — *L'Actualité Religieuse* — **H. D. Béchaux**. La vie religieuse en Norvège, p. 707. — **P. Delattre**. L'Apostolat laïque, p. 719. — **P. Humbert**. Les journées universitaires de Lille, p. 728. — *Chroniques*. — **A. Leman**. Chronique d'histoire contemporaine, p. 731.
Informations. Notes et documents. — I. L'un d'eux. — II. Le « Lavigerie » de F. Jammes. — III. Une mission en Calabre, p. 750.
Petite Correspondance. — I. L'Eglise et l'annulation des mariages. — II. Un peu d'exégèse. — III. Pour la formation des jeunes mères à leur rôle d'éducatrice, p. 755.
Revue des Revues, p. 761. — Bibliographie, p. 766.

II. — Table par noms d'auteurs.

A

Amoudru (B.). — *Une correspondance*, 342-344. — *A propos de la critique catholique*, 557-561.
Arquillière (H.-X.). — *Chronique d'histoire du moyen âge*, 589-597.

B

Bardy (G.). — *Le Sacrifice de la messe*, 47-55. — *Chronique d'histoire de origines chrétiennes*, 359-379.
Béchaux (H.-D.). — *La vie religieuse en Norvège*, 707-719.
Bessières (A.). — *La leçon de Caton*, 73-76.
Blouet (J.). — *Chronique pastorale*, 347-359.
Boissel (A.). — *Les chefs*, 582-588.
Bros (A.). — *Initiation à la philosophie*, 540-549.

C

Chantemerle (C. de). — *Voix du désert*, 525-531.
Cimetier (F.). — *Pour étudier le droit canonique*, 217-238. — *La Compagnie de Saint-Paul*, 450-460. — *Oblation et Immolation*, 682-694.
Coolen (G.). — *La vie religieuse en Angleterre : la crise moderniste dans l'Eglise d'Angleterre*, 199-216. — *Le clergé anglican*, 695-706.

D

Delattre (P.). — *La vie religieuse en Allemagne : les Assemblées générales des catholiques allemands*, 56-72. — *Les Hommes, les Œuvres et les Idées dans l'Allemagne religieuse*, 561-582. — *L'Apostolat laïque*, 719-728.
Dubruel (M.). — *A propos du pouvoir indirect du Souverain Pontife sur le temporel*, 268-278.
Dumoutet (E.). — *Mystères païens et transcendance du christianisme*, 430-437.

G

Gautier (J.). — *Saint Jean de la Croix, docteur mystique*, 165-179.
Guébriant (S. Gr. Mgr de). — *Une hardiesse du catholicisme, les six nouveaux évêques chinois*, 7-17.

H

Hamon (A.). — *Chronique d'ascétique et de mystique*, 461-481 ; 598-611.
Hébrard (J.). — *Connaissance du monde et connaissance de Dieu*, 36-46. — *La gloire de la Terre et la joie de connaître*, 306-321.
Humbert (P.). — *Les planètes sont-elles habitées?* 155-164. — *Les Journées universitaires de Lille*, 728-730.

L

Lacger (L. de). — *Dom Henri Quentin et la revision de la Vulgate*, 405-419.
Lavergne (C.). — *Saint Mathieu témoin oculaire*, 420-429.
Leman (A.). — *Chronique d'Histoire*, 85-101. — *Chronique d'Histoire contemporaine*, 731-749.
Lenoir (V.). — *La perte de la foi*, 180-198. — *La Pluralité des mondes habités et les convenances théologiques*, 532-539.
Lorus (P.). — *La crise de la vertu d'espérance*, 279-305.

M

Masure (E.). — *Aux Origines du dogme chrétien; Le Mystère de la Rédemption (suite)*, 18-35 ; 132-154 ; 257-267.
Mercier (Ch.). — *Les principes de l'action catholique*, 513-524.

P

Pastoretto. — *Pour sauver les âmes*, 443-447.
Pérard (J.). — *Paul Cazin*, 447-450.

R

Reymond (J.). — *La semaine des écrivains catholiques*, 77-84.

S

Solages (B. de). — *L'obéissance du Pape*. 129-131. — *Chronique d'Apologétique. Post-scriptum*, 238-230. — *L'Eglise et l'intelligence*, 641-661.
Soulairol (J.). — *Frédéric Lefèvre et le témoignage du cœur*, 662-681.

T

Talhouet (J. de). — *Quelques mots sur la finalité*, 438-442.

V

Vaussard (M.). — *La vie catholique en Italie ; les catholiques et le régime établi*, 330-341.
Verdier (J.). — *L'Apostolat par l'Art et le clergé*, 322-329.
Verriele (A.). — *L'idée du sacrifice*, 385-404 ; 556.
Vigourel (A.). — *En marge des Congrès eucharistiques*, 550-556.
Vincent (J.). — *Chronique littéraire*, 102-114 ; 483-492.

III. — Table par matières

A

Abstinence. — *Les Ordinaires et la dispense de l'abstinence* (Petit. Corr.), 627-628.
Action religieuse. — *La leçon de Caton* (A. Bessières), 73-76. — *Les principes de l'action catholique* (Ch. Mercier), 513-524.
Action sociale. — Cf. **Protestantisme.**
Adventistes. — *Les Adventistes* (Petit. Corr.). 628-629.
Allemagne. — *Les Assemblées générales des catholiques allemands* (P. Delattre), 56-72. — *Les Hommes, les Œuvres et les Idées dans l'Allemagne religieuse* (P. Delattre), 561-582. — *L'Apostolat laïque* (P. Delattre), 719-728.
Alphonse de Liguori (Saint). — *Saint Alphonse de Liguori, Don Juan et M. Bayet* (Not. et doc.), 499-501.
Angleterre. — *La vie religieuse en Angleterre : la crise moderniste dans l'Eglise d'Angleterre* (G. Coolen), 199-216. — *Le clergé anglican* (G. Coolen), 695-706.
Annulation des mariages. — *L'Eglise et l'annulation des mariages* (Petit. Corr.), 755-756.
Apologétique. — *Chronique d'Apologétique. Post-scriptum* (B. de Solages), 238-239. — *Une correspondance* (B. Amoudru), 342-344.
Apostolat. — Cf. **Allemagne, Art.**
Art. — *L'Apostolat par l'Art et le Clergé* (J. Verdier), 322-329.
Ascétique. — *Chronique d'Ascétique et de mystique* (A. Hamon), 461-481 ; 598-611.

B

Bénédiction nuptiale. — *Bénédiction nuptiale et secondes noces* (Petit. Corr.) 382-383.

C

Calabre. — *Une mission en Calabre* (Not. et doc.), 752-753
Calice d'Antioche. — *Le Calice d'Antioche* (Not. et doc.), 114-115.
Cazin. — *Paul Cazin* (J. Pérard), 447-450.
Chefs. — *Les chefs* (A. Boissel), 582-588.
Chine. — *Une hardiesse du catholicisme : les six nouveaux évêques chinois* (Mgr de Guébriant), 7-17.
Chouans. — *A propos des Chouans. Réflexions pour les temps troublés* (J. Blouet), 240-242.
Christianisme. — Cf. **Mystères païens.**
Chroniques. — Cf. **Apologétique, Ascétique, Droit canonique, Histoire, Littérature, Pastorale.**
Cinéma. — *Le Cinéma dans les Eglises* (Petit. Corr.), 629.
Cluny. — *L'Histoire au musée de Cluny avec M. Haraucourt* (Petit. Corr.), 630-631.
Congrès eucharistiques. — Cf. **Messe.**
Connaissance. — Cf. **Dieu, Terre.**
Critique. — *A propos de la critique catholique* (B. Amoudru), 557-561.

D

Danse. — *La Danse et la théologie morale* (Petit. Corr.), 121-122.
Devoir fiscal. — *Devoir fiscal et théologie morale* (Petit. Corr.), 501-502.
Dieu. — *Connaissance du monde et connaissance de Dieu* (J. Hébrard), 36-46.
Dogme. — Cf. **Rédemption.**
Droit canonique. — *Pour étudier le droit canonique* (F. Cimetier), 217-238.

E

Ecrivains catholiques. — *La semaine des écrivains catholiques* (J. Reymond), 77-84.
Education. — *Pour la formation des jeunes mères à leur rôle d'éducatrice* (Petit. Corr.), 759-760.
Eglise. — Cf. **Intelligence. Annulations, Séparation.**
Espérance. — *La crise de la vertu d'espérance* (P. Lorus), 279-305.
Etat. — Cf. **Séparation, Italie.**
Etudes supérieures. — *Œuvre pour l'encouragement des Etudes supérieures [dans le clergé]*, (Not. et Doc), 246.
Exégèse. — *Un peu d'exégèse* (Petit. Corr.), 757-759. — Cf. **Mathieu (Saint), Vulgate, Parabole.**

F

Féminisme. — *Ames féminines* (Not. et Doc.), 619-623.
Finalité. — *Quelques mots sur la finalité* (J. de Talhouet), 438-442.
Foi. — *La perte de la foi* (V. Lenoir), 180-198.

H

Histoire. — *Chronique d'histoire* (A. Leman), 85-101. — *Chronique d'histoire contemporaine* (A. Leman), 731-749. — *Chronique d'histoire du moyen âge* (H.-X. Arquillière), 589-597; *Chronique d'histoire des origines chrétiennes* (G. Bardy), 359-379. Cf. **Cluny.**

I

Index. — *Obligation des lois de l'Index* (F. Cimetier), 493-496.
Intelligence. — *L'Eglise et l'intelligence* (B. de Solages), 641-661.
Italie. — *La vie catholique en Italie : les catholique et le régime établ* (M. Vaussard), 330-341. — *Mise au point* (M. V.), 498.

J

Jean de la Croix (Saint). — *Saint Jean de la Croix, docteur mystique* (J. Gautier), 165-179.
Journées universitaires. — *Les Journées universitaires de Lille* (P. Humbert), 728-730.

L

Lefèvre (F.). — Cf. **Témoignage.**
Littérature. — *Chronique littéraire* (J. Vincent), 102-114 ; 483-492. Cf. **Critique.**

M

Maeterlinck. — *Maeterlinck et la « Vie des Termites »* (E. Charles), 625-626.
Mariages. — Cf. **Annulations.**
Mathieu (Saint). — *Saint Matthieu témoin oculaire* (C. Lavergne), 420-429.
Mercredi des Cendres. — *Origine du mercredi des Cendres* (Petit. Corr.), 250-251.
Messe. — *Le Sacrifice de la messe* (G. Bardy), 47-55. — *En marge des Congrès eucharistiques* (A. Vigourel), 550-556 Cf. **Œcuménicité.**
Missions. — *Un manuel des missions catholiques* (F. Cimetier), 115-117. Cf. **Chine, Protestantisme Calabre.**
Morale. — Cf. **Danse. Devoir fiscal.**
Mystères païens. — *Mystères païens et transcendance du christianisme.* (E. Dumoutet), 430-437.
Mystique. — Cf. **Ascétique, Jean de la Croix.**

N

Norvège. — *La vie religieuse en Norvège* (H.-D. Béchaux), 707-719.
Notre-Dame — *L'Image de Notre-Dame du Perpétuel Secours* (Petit. corr.), 505-506.

O

Obéissance. — *L'obéissance au Pape* (B. de Solages), 129-131.
Oblation. — *Oblation et Immolation* (F. Cimetier), 682-694.
Œcuménicité. — *Œcuménicité du fruit de la messe* (Not. et doc.), 496-497.
Origines chrétiennes. — Cf. **Histoire.**

P

Pape. — Cf. **Obéissance, Pouvoir indirect.**
Parabole. — *La Parabole du Bon Samaritain* (Petit. corr.) 248-249.
Pastorale. — *Chronique pastorale* (J. Bloquet), 347-359. *Pour sauver les âmes* (Pastoretto), 443-447.

Pères du désert. — *Voix du désert* (C. de Chantemerle), 525-531.
Philosophie. — *Initiation à la philosophie* (A. Bros), 540-549.
Planètes. — *Les planètes sont-elles habitées?* (P. Humbert), 155-164. — *La pluralité des mondes et les convenances théologiques* (V. Lenoir), 532-539. — *A propos des Planètes* (Petit. corr.), 505.
Pouvoir indirect. — *A propos du pouvoir indirect du Souverain pontife sur le temporel* (M. Dubruel), 268-278.
Protestantisme. — *Le Protestantisme contemporain, l'Action sociale et l'Union des Eglises* (Petit. corr.), 118-121. — *L'effort missionnaire des églises protestantes* (E. Dumoutet), 242-246. Cf. **Angleterre, Adventistes.**
Proverbes. — *Le livre des Proverbes et la « Sagesse » d'Amen-em-opé* (Not. et doc.), 623-624.
Psychologie. — *Psychologie des foules* (Petit. corr.), 122.

Q

Quentin (D. Henri). — Cf. **Vulgate.**

R

Rédemption. — *Aux origines du dogme chrétien : le mystère de la Rédemption* (E. Masure), 18-35; 132-154; 257-267.

S

Sacrifice. — *L'idée du sacrifice* (A. Verriele), 385-404; 556. Cf. **Oblation, Messe, Rédemption.**
Saint-Paul. — *La compagnie de Saint-Paul* (F. Cimetier), 459-460.
Séparation. — *Qu'est-ce que la séparation de l'Eglise et de l'Etat?* (F. Cimetier), 617-619.
Sionisme. — *A propos du mouvement sioniste* (Not. et doc.), 612-616.
Slaves. — *La confession chez les Slaves* (Not. et doc.), 612-616.
Sociologie. — *La Sociologie à l'Ecole normale* (Petit. corr.), 249-250.

T

Témoignage. — *F. Lefèvre et le témoignage du cœur* (J. Soulairol), 662-681.
Terre. — *A la gloire de la Terre et la joie de connaître* (J. Hébrard), 306-321.

U

Union des Églises. — Cf. **Angleterre, Protestantisme.**

V

Vie religieuse à l'Étranger. — Cf. **Allemagne, Angleterre, Italie, Norvège, Chine.**
Vœux. — *Du pouvoir de dispenser des Vœux* (Petit. corr.), 504.
Vulgate. — *Dom Henri Quentin et la revision de la Vulgate* (L. de Lacger), 405-419.

Z

Zohar. — *Le Zohar* (Petit. corr.), 630.

IV. — Table des ouvrages signalés

A

Adam. — Cf. **Flamion.**
Agnel (Ar. d'). — *Saint Vincent de Paul, guide du prêtre*, 347-348.
Alès (A. d'). — *Le Dogme de Nicée*, 125; 366-368.
Almanach catholique français pour 1927, 256.
André (Chan.). — *L'Education sacerdotale des Apôtres*, 347.
André (L.). — *Les sources de l'histoire de France*, 97.
Angelo (S. d'). — *La curia diœcesana a norma del Codice di Diritto canonico*, 231.
Angelo (S. d'). — *Parocco e Parocchia nel Codice di Diritto canonico*, 231.
Anizan (F.). — *Le centre du plan divin*, 479-480.
Answerk (H.). — *Wie ich Laienhelferwurde?* 725.
L'Apostolat missionnaire de la France, 355; 748-749.
Archambault (P.). — *Jeunes Maîtres*, 637-638.
Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 596-597.
Arendt (G.). — *Circa controversam validitatem matrimonii feminæ recisæ*, 236.
Arens (B.). — *Manuel des missions catholiques*, 118-117; 745-746.
Aubry (D.). — *L'Institut du Sacré-Cœur de Coutances*, 637.
Aufenanger (W.). — *Die organisierte Caritashilfe in einer Industrie pfarrei* 724.
Augustin (Saint). — *Confessions* (éd. de Labriolle), 368.
Augustine (P.). — *A Commentary on the new Code of Canon Law*, 221-222.
Augustine (P.). — *Rights and duties of Ordinaries*, 231.
Ayrinhac (H.-A.). — *Mariage legislation*, 222.
Ayrinhac (H.-A.). — *Penal legislation*, 222.
Ayrinhac (H.-A.). — *General legislation of the new Code of Canon Law*, 222.
Ayrinhac (H.-A.). — *Constitution of the Church in the new Code*, 222.

B

Bachem (Dr K.). — *Vorgeschichte, Geschichte, und Politik der deutschen Zentrumspartei*, 569-571.
Balmès (H.). — *Les religieux à vœux simples d'après le Code*, 232.
Bangha (A.). — *Laienapostolat und Marianische Kongregationen*, 725
Barat. — *Les Evangiles liturgiques des dimanches*, 352.
Bareille (G.). — *Code du droit canonique*, 220.
Bargilliat (M.). — *Prælectiones juris canonici*, 222.
Bargilliat, *Droits et devoirs des curés et des vicaires paroissiaux*, 223.
Baron (R.-P.). — *L'un d'eux*, 750-751.
Bastien (P.). — *Directoire canonique à l'usage des communautés religieuses à vœux simples*, 232.
Bataille (Ch.) [et **Vaucelle** (Ch.)]. — *Saint-Martin de Tours*, 768.
Battandier (A.). — *Guide canonique pour les constitutions des Instituts à vœux simples*, 232.
Baumann (E.). — *Trois villes saintes*, 480-481.

Beaufays. — *Homiliaire*, 352.
Beaufays. — *Commentaires des Evangiles de l'année liturgique*, 352.
Beringer (P.). — *Les Indulgences*, 233.
Bertram (Card.). — *Laienapostolat, ein Königliches Priestertum*, 723.
Bessières (A.). — *L'Evangile du chef*, 582-588.
Bessières (A.), — *La Bataille pour l'enfant*, 254.
Bickel (A.). — *Werden und Wirken des Seelsorgehilfe einer Pfarrei*, 724.
Blanchemain (P.). — *Paul Lerolle, Souvenirs d'un ami*, 359.
Blouet (Chan.). — *Pour sauver les âmes*, 349; 443-447.
Bolten (J.). — *Das Gewohnheitsrecht im Codex juris canonici*, 229.
Bondroit (Th.). — *Motte*, 768.
Bossuet. — *Œuvres oratoires*, 97-98.
Boucher (Mgr. A.). — *A travers les missions du Togo et du Dahomey*, 355.
Boudinhon (Mgr. A.). — *La nouvelle législation de l'Index*, 236.
Boulanger (A.). — *Orphée*, 639.
Boulenger. — *Abrégé de la doctrine chrétienne*, 351.
Bouvier (Cl.). — *L'Education sacerdotale*, 347.
Boury (C.-A.). — *Directorium ad usum missionariorum*, 231.
Brahm (E.). — *De reticentia voluntaria peccatorum in confessione*, 234.
Brand (P.). [et **J. Garin**], *Un pape savoyard, Nicolas II*, 87-88.
Bremer (C.). — *Akademiker und Laienapostolat*, 725.
Bremond (J.). — *Les Pères du désert*, 525-531.
Brillant (M.). — *Quelques sacristains de la chapelle laïque*, 489-492.
Brou (A.). — *Saint Ignace, maître d'oraison*, 470-476.
Bruyère (abbé). — *Mgr Plantier, évêque de Nîmes*, 736-737.
Brys (J.). — *De dispensatione in jure canonico usque ad medium decimum quartum*, 230.
Buehberger (Dr.). — *Die Seelsorge in unsere Zeit*, 723.
Burger (Dr W.). — *Die Katholische Hebamme im Dienste der Seelsorge*, 723.
Buvée (H.). — *Memento pratique du ministère paroissial*, 223-224.
Buysse. — *Jésus devant la critique*, 237-238.

C

Capello (F.). — *Tractatus canonico-moralis de censuris*, 237.
Capello (F.). — *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, 233.
Capello (F.). — *De pœnitentia*, 233.
Capello (F.). — *Summa Juris publici ecclesiastici*, 228.
Carls (H.). — *Caritasarbeit einer Grosstadt*, 728.
Castel (D.-A.). — *Les plus belles prières de sainte Mechtilde et de sainte Gertrude*, 598-599.
Cavallera. Cf. **Michel.**
Cerato (P.). — *De delicto sollicitationis*, 237.
Chapon (Mgr). — *Conférences spirituelles*, 353.
Charrier (H.). — *Saint-Bernard de Fontaines-les-Dijon*, 468.
Chauvin. — *L'orientation de l'action catholique*, 354.
Choupin (L.). — *Nature et obligations de l'Etat religieux*, 233.
Chwala (A.). — *Drucksachen im Dienste der Seelsorge*, 727.
Cigognani (A.). — *Jus canonicum et commentarium ad librum I Codicis*, 227.
Cipollini (A.-D.). — *De censuris latæ sententiæ*, 237.
Claeys-Bouvaert et [**Simenon**]. — *Manuale juris canonici*, 223.
Cocart (R.). — *Enfant viens à ma suite*, 346.
Cochin (Aug.). — *Augustin Cochin* (1823-1872). *Ses lettres et sa vie avec une introduction et des notes*, 737.
Codicis juris canonici fontes, 218-219.

Collin (H.). — *Manuel de philosophie thomiste*, 125-126.
Colombière (P. de la). — *Retraite spirituelle*, 609.
Constant (G.). — *Concession à l'Allemagne et la communion sous les deux espèces*, 93-96.
Coronatal (Math.-A.). — *Jus publicum ecclesiasticum*, 228.
Coronatal. — *De locis et temporibus sacris*, 236.
Cotel (P.). — *Catéchisme des vœux*, 233.
Cours (M.-Th. de). — *Entre chair et croix*, 485-486
Coviello (N.). — *Manuale di diritto ecclesiastico*, 224.
Creusen (J.). — *Religieux et Religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 233. Cf. **Vermeersch.**
Crnica, *Modificationes in tractatu de Censuris per Codicem juris canonicis introductæ*, 237.
Crosnier (Mgr). — *Le Bienheureux Noël Pinot*, 380-382.

D

Daniel (Elie). — *Serait-ce vraiment la fin des temps?* 768.
Dargin (E.-V.). — *Reserved Cases*, 234.
Dehove (H). — *Le droit des familles vis-à-vis de l'Etat en matière d'enseignement et d'éducation*, 384.
Delehaye (H.). — *Les martyrs d'Egypte*, 365.
Delmotte. — *Homiliaire*, 352.
Des fleurs et des fruits, 255-256.
Dinkloh (Aug). — *Unsere Diaspora. Der Seelsorge und die Mischehe*, 727.
Doncœur (P.). — *Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, 512.
Dugan (H.-F.) — *The Judiciary department of the diocesan curia*, 231.
Du Journalisme, 355.
Duplessy. — *Retraite de première communion solennelle*, 353.
Duplessy *et* [Dr **Marchand**]. — *Le Catéchisme vécu à Lourdes*, 353.
Dupont-Ferrier (G.). — *La vie quotidienne d'un collège parisien pendant plus de 300 ans*, 741.
Durieux — *L'Eucharistie*, 234.
Durieux. — *Le mariage en droit canonique*, 235.
Dusauchoy. — *Saint Paul et le maniement des âmes*, 349,
Duval (F.). — *De la paix de Dieu à la paix de fer*, 88-89.

E

Eichmann (E.). — *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 274.
Eysinga (G.A.**Van den Bergh-van-**).—*La littérature chrétienne primitive*,639.

F

Facchinetti. — *Soyez apôtres*, 349.
Falco. — *Introduzione allo studio del Codex juris canonici*, 227.
Fanfani (L.). — *De jure parochorum*, 231.
Fanfani (L.). — *De jure religiosorum*, 232.
Fanfani (L). — *De Indulgentiis*, 234.
Farges (Mgr). — *Les voies ordinaires de la vie spirituelle*, 603-609.
Farrugia (N.). — *De casuum conscientiæ reservatione*, 234.
Farrugia (N.). — *De matrimonio et causis matrimonialibus*, 235.
Fassbender (Martin). — *Laienapostolat und Volkspflege*, 723.

Ferrara (F.). — *Teoria sulle persone giuridiche*, 230.
Ferreros (J.-B.). — *Las misas manuales segun la disciplina vigente*, 234.
Flamion (Chan.) et [**Adam** (Chan.)]. — *La vie chrétienne de l'enfant disciple et imitateur de Jésus*, 357.
Flumene (F.). — *La legge non scritta nella storia e nella doctrina etico-giuridica della grecia classica*, 229.
Flumene (F.). — *La consuetudine nel suo valore giuridico*, 229.
Flumene (F.). — *Il valore della consuetudine... quale fonte normativa nella patristica latina e greca*, 229.
Foch (P.-G.). — *L'Amour de la Croix*, 610.
Fourneret (P.). — *Le mariage chrétien*, 235.
Fournier (E.). — *Les Origines du vicaire général*, 231.
Fromantin. — *Aux mères chrétiennes*, 353.

G

Garin. — Cf. **Brand**.
Garnier (Chan.). — *Frayssinous, son rôle dans l'Université sous la Restauration*, 372-375.
Garriguet (L.). — *Eucharistie et Sacré-Cœur*, 477-479.
Garriguet (L.). — *Les deux grandes dévotions de l'heure présente*, 477-479.
Gay (J.). — *Les Papes du XI^e siècle et la chrétienté*, 85-87.
Geiselmann. — *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, 127-128.
Genestal (R.). — *Le privilegium fori en France du décret de Gratien à la fin du XII^e siècle*, 230.
Geniesse (J.-B.). — *Efficax antidotum ad matrimonia mixta præcavenda*, 235.
Geny (F.). — *Science et technique en droit privé*, 227.
Gerber (P.). — *La Sainte Eucharistie*, 234.
Gerst (W.). — *Caritashilfe in der Seelsorge*, 723.
Geslin (Chan.). — *La demi-heure d'Ecriture sainte*, 348.
Gibert (R.-P.). — *Les petits Chinois ou la Sainte-Enfance au vicariat de Nankin*, 355.
Glogger (P.). — *Gottesgeweiht in Laienkleid*, 725.
Godefroid (P.). — *A l'ombre du Calvaire*, 511.
Godfrey (J.-A.). — *The right of patronage*, 236.
Gonon (M^gr). — *La halte sacerdotale*, 349.
Gontier (P.). — *Règlement de vie sacerdotale*, 640.
Gorce (D.). — *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, 373-375.
Gorce (de la). — *La Restauration. Louis XVIII*, 731-732.
Gordillo (M.). — *Damascenica*, 377-379.
Gougaud (L.). — *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, 599-601.
Grégoire (Dom M.). — *Projets de plans*, 352.
Grentrup (P.-Th.). — *Jus missionarium*, 231.
Grimaud. — *L'Epouse attrait du foyer*, 336.

H

Haase (F.). — *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, 360-362.
Habert (O.). — *Le Primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée*, 540-549.
Hagedorn (F.-E.). — *General legislation on Indulgences*, 234.

Halphen (L.). — *Les Barbares des grandes invasions aux conquêtes turques du XI^e siècle*, 592-593.
Haraucourt. — *L'histoire de la France expliquée au musée de Cluny*, 630-631.
Hardy (G.). — *Le cardinal de Fleury et le mouvement janséniste*, 98-101.
Haring (J.-B.). — *Grundzüge des katholischen Kirchenrechts*, 224.
Heilmaier (L.). — *Familie und Seelsorge*, 728.
Heinen (A.). — *Wie gelangen wir zur Volksgemeinschaft*, 725.
Hickey. — *Dix minutes en chaire*, 352.
Hilling (N.). — *Das Personenrecht des Codex juris canonici*, 230.
Hilling (N.). — *Die allgemeine Normen des Codex juris canonici*, 229.
Hilling (N.). — *Codicis juris canonici supplementum*, 219.
Hilling (N.). — *Codicis juris canonici interpretatio*, 219.
Hilling (N.). — *Codicis juris canonici glossarium*, 219.
Hockenmayer (Th.). — *Die religiose Kindererziehung*, 726.
Hofmann (G.). — *Rom und Athosklöster*, 511.
Honoré (L.). — *Le secret de la confession*, 234.

J

Jammes (F.). — *Lavigerie*, 751-752.
Jansen (A.). — *De lege mere paenali*, 229.
Javelle (B.). — *Notre-Dame d'Étang*, 768.
Jerphanion (G. de). — *Le calice d'Antioche*, 114-115.
Jésus-Christ dans la Liturgie, 358.
Joergensen (J.). — *Le Pèlerinage de ma vie*, 766.
Jombart (E.). — *Les moniales à vœux simples*, 232.
Jombart (E.). — *Le mariage*, 235.
Jonesco (N.-G.). — *Le divorce dans l'Eglise orthodoxe*, 235-236.
Julien (S. G. M^gr). — *Jeanne d'Arc, fille du peuple*, 256.
Julien (S. G. M^gr). — *La doctrine traditionnelle de l'Eglise sur les règles de la vie internationale dans l'état de guerre et dans l'Etat de pair*, 256.
Julien (S. G. M^gr). — *Les Promesses évangéliques*, 353.

K

Kaller (Mgr). — *Unser Laienapostolat Saint-Michael-Berlin*, 571-572
Kammer. — *Die Kartothek*, 727.
Kearney (R.-J.). — *Sponsors at baptism*, 234.
Keller. — *Massstipends*, 235.
Keller (P.). — *Die Normæ generales des Codex juris canonici*, 229.
King (J.-L.). — *The administration of the sacraments to dying no-catholics*, 235.
Kiselstein (G.). — *A propos du divorce civil*, 235.
Knor. — *Das Laienapostolat*, 724.
Kœniger (A.-M.). — *Katholisches Kirchenrecht*, 224.
Krebs. (E.). — *Von Königlichen Priestertum des Volkes Gottes*, 723.

L

Lacau (J.). — *Précieux trésor des indulgences*, 234.
Lacau (J.). — *De tempore*, 230.
La femme émancipée, 619-623.
Lagarde (G. de). — *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, 593-596
La Mortalita dei Missionarii, 356.

Lancrenon (E.). — *Petit traité du baptême*, 233.
Latini (J.). — *Juris criminalis philosophici summa lineamenta*, 237.
Laurent (Ch.). — *Directoire pratique pour le clergé*, 223.
Lavallée (Mgr). — *Béatitudes*, 342.
Laverré (Chan.). — *Les Fêtes de la Sainte-Enfance*, 355.
Lebreton (J.). — *La théologie de la Trinité chez saint Irénée*, 363-365.
Lebrun (C.). — *Marie des Vallées et le culte public du Cœur de Jésus*, 639.
Leclercq (D.-H.) — *Saint-Benoît-sur-Loire*, 768.
Leclercq (J.). — *Le mariage civil et le divorce*, 235.
Lefebvre (C.). — *Cours de doctorat sur l'histoire du droit matrimonial*, 236.
Législation canonique concernant les religions laïques, 220.
Leherpeur. — *L'Oratoire de France*, 744-745.
Leitner (M.). — *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 224.
Lelarge (F.). — *Notre Credo, Leçons d'Apologétique*, 352.
Lepin (M.). — *L'idée du Sacrifice de la Messe*, 47-55.
Lepin (M.). — *Pour la messe et la communion*, 511.
Les aspirations indigènes et les missions, 746-747.
Les Equipes sociales, 357.
Lesne (Mgr). — *La propriété ecclésiastique en France*, 236.
Lijdsman (B.). — *Introductio in jus canonicum*, 227.
Lindner (D.). — *Die Anstellung der Hilfpresten*, 232.
Linneborn (J.). — *Grundriss des Eherechts*, 235.
Lottini (J.). — *Divi Thomæ Aquinatis... Summa Theologica*, 638.

M

Maeterlinck. — *La vie des Termites*, 625-626.
Maître (L.). — *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités*, 236.
Malherbe. — *Plans d'Homélies*, 352.
Manuale rituum pro baptismo parvulorum..., 766.
Marchand. — Cf. **Duplessy**.
Marie-Clotilde (1908-1918). — *Souvenirs d'une mère*, 640.
Marion (M.). — *Dictionnaire des institutions de la France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, 225.
Marmoiton. — *Pour l'Hostie. Récits et nouvelles*, 357.
Maroto. — *Institutiones juris canonici*, 221.
Masseron (A.). — *Saint Antonin*, 89-90.
Mayer (H.). — *Die Helferin des Kinderfreundes*, 726.
Meester (A. de). — *Compendium juris canonici et juris canonico-civilis*, 222-223.
Metzger (D^r^ K.), — *Erziehung zum Laienapostolat*, 572.
Metzger (J.) — *Heimatmission*, 725.
Meyenberg (A.). — *Dogmatik des Laienapostolat*. 723.
Michel (A.). — *La question scolaire et les principes théologiques*, 236.
Michel (L.) et Cavallera (F.). — *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, 460-470.
Michel (P.). — *Ce qu'il y a de plus pratique pour le prêtre dans le nouveau Code canonique*, 223.
Micheletti (A.-M.). — *Jus religiosorum*, 232.
Michoud (L.). — *La théorie de la personnalité morale et son application au droit français*, 230.
Misserey (P.). — *Le droit des religieuses*, 232.

Mitterer (M.). — *Geschichte des Ehehindernisses der Entführung im kanonischen Recht seit Gratian*, 235.
Monceaux (P.). — *Saint Martin*, 368-370.
Montalembert. — *Histoire des Moines d'Occident*, 743-744.
Mosterts (K.). — *Das Laienapostolat der Marianischen Kongregationen*, 725.
Mothon (P. Pie). — *Institutions canoniques*, 223.
Muhlebach (A.). — *Die Infamie in der Decretales Gesetzgebung*, 237.
Murphy (G.-L.). — *Delinquencies and penalties in the administration and acception of the sacraments*, 237.
Mystiques anglais. — *Le nuage de l'Inconnaissance et les épîtres qui s'y rattachent*, 476-477,

N

Neguerla (Marin). — *Lecciones de Apologetica : Fundamentos de la Fe catolica*, 767.
Niessen (M.). — *Le Rembrandt allemand*, 564-566.
Nothaft (Fr.). — *Das Laienapostolat in der Marianischen Kongregationen* 725.
Noval. — *De judiciis*, 236.

O

Odelin (Mgr). — *Le Cardinal Amette. Souvenirs*, 740-741.
Olgiati (F.). — *Il Sillabario del Cristianesimo*, 350.
O'Reilly (J.-A.). — *Ecclesiastical sepulture*, 236.
Ortscheid (A.). — *Essai concernant la nature de la codification*, 227.
Ottaviani (A.). — *Institutiones juris publici ecclesiastici*, 228.

P

Papi (H.). — *Religions in Church law*, 233.
Parra (P.-Ch.). — *Sur la Montagne*, 610.
Paschang (J.-L.). — *The sacramentals*, 236.
Paulot (Mgr). — *L'Esprit de Sagesse*, 348.
Paulus. — *Vertrauliche Mitteilungen fuer die Missionsorden*, 573-574.
Pechdo. — *Vade-mecum du missionnaire*, 353.
Pelster (F.). — *S. Thomæ de Aquino quæstiones de natura fidei*, 255.
Perathoner (A.). — *Das kirchliche Gesetzbuch*, 224.
Philippi (M.). — *Die katholische Gemeindehelferin*, 727.
Piagge (J.). — *Die gemischten Ehen*, 727.
Piagge (J.). — *Was kann man tun ùm die gemischten Ehen zu verhindern*, 728.
Pichard (L.), — *La légende des trois Compagnons*, 128.
Pichenot (Mgr). — *Les Paraboles évangéliques*, 352.
Pichenot (Mgr). — *L'Evangile de l'Eucharistie*, 353.
Piontek (Cyr). — *De indulto exclaustrationis*, 233.
Pistocchi (M.). — *I canoni penali del Codice ecclesiastico esposti e commentati*, 237.
Poulet (Ch.). — *Histoire de l'Eglise*, 589-592.
Premoli (O). — *Storia ecclesiastica contemporanea*, 739-740.
Prummer (P.). — *Manuale juris canonici*, 223.

Q

Qu'est-ce que la vérité? 342.

R

Raus (P.). — *Institutiones canonicæ in forma compendii*, 223.
Raus (P.). — *De sacræ Obedientiæ virtute et voto*, 233.
Rausschen (G.). — *Grundiss der Patrologie*, 127.
Renaudin (D.-P.). — *La Pensée de saint Thomas sur l'Immaculée Conception*, 767.
Retté (A.). — *Jusqu'à la fin du monde*, 127.
Rey (P.). — *Les familles en prière*, 356.
Richstaetter (R.-P.). — *Les douze vendredis du Sacré-Cœur*, 610.
Rimbault (M.). — *Histoire politique des Congrégations religieuses françaises*, 742-743.
Ritus e rituali vel pontificali excepti pro administratione baptismi, 766.
Rodocanacchi (E.). — *Histoire de Rome. Une cour princière au Vatican pendant la Renaissance*, 90-93.
Roland-Gosselin (Mgr). — *Lettres à un retraitant*, 640.
Romeis (K.). — *Prinzessin Anna von Preussen. Ihr Weg zur katholischen Kirche*, 561-564.
Rosambert (A.). — *La veuve en droit canonique jusqu'au XIVe siècle*, 236.
Rossi (I.). — *De celebratione matrimonii juxta Codicem juris canonici*, 235.
Rossi (I.). — *De paræcia*, 231.
Roupain (E.). — *Sur les pas de Jésus*, 127.
Rousseau (J.-J.). — *Correspondance générale*, 102-114.
Rouzic. — *La maison*, 356.
Rouzic. — *Les Saints Ordres*, 347.
Rouzic. — *Sur les pas de Saint-Louis de Gonzague*, 611.

S

Sagmuller (J.-B.). — *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 224.
Sale (J.). — *De delictis et pœnis*, 237.
Salgueiro (T.). — *La doctrine de saint Augustin sur la grâce, d'après le Traité à Simplicien*, 768,
Santarelli. — *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis*, 237.
Schaefer (T.). — *Das Eherecht nach dem Codex juris canonici*, 235.
Schaefer. — *Das Ordenrecht nach dem Codex juris canonici*, 233.
Scharlau (M.). — *Sieg. Kämpfe einer Konvertiten*, 638.
Scheuerman (J.). — *Unser Laienapostolat*, 724.
Schmitz-Prœnen. — *Hilfsdienst in der Pfarreelsorgen*, 723.
Schönsteiner. — *Grundriss des katholischen. Eherechts*, 235.
Sicard. — *La Parole du Maître*, 352.
Siebertz (P.). — *Karl, Fürst zu Löwenstein, nach Briefen, Akten, und Dokumenten*, 566-568.
Simenon (G.). — Cf. **Claeys-Bouvaert**.
Smet (A. de). — *De sponsalibus et matrimonio*, 235.
Smet (A. de). — *De absolutione complicis et sollicitatione*, 237.
Spikowski (L.). — *La doctrine de l'Eglise dans saint Irénée*, 254-255.

Stoffels (Mgr). — *Beweggrunde und Hochziele der Seelsorgehilfe*, 725.
Straubinger (J.-B,). — *Caritas und Heimatmission*, 723.
Strauss (F.). — *Das Pfarrblatt*, 727.
Strœbele (G.). —*Ein Gang durch Grosstadtnot*, 723.
Svoboda (H.), — *Grosstadtseelsorge*, 723.
Stumpf (A.). — *Grosstadtseelsorge und Laienhilfe*, 724.
Sutter (P.). — *Le Diable, ses paroles, ses actions dans les possédés d'Illfurt*. 768.

T

Taille (M. de la). — *L'Œcuménicité du fruit de la Messe*, 496-497.
Tamassia (N.). — *Appuntti di diretto ecclesiastico*, 224.
Tanquerey. — *Les Dogmes générateurs de la Piété chrétienne*, 353.
Tetaert (A.). — *La confession aux laïques dans l'Eglise latine*, 234.
Termier (P.). — *A la gloire de la Terre*, 306-321.
Termier (P.). — *La joie de connaître*, 306-321.
Tersanne (J.-P.). — *Inquiétudes*, 482-485.
Thévenot (Ch.). — *Le nouveau droit canonique des religieuses*, 233.
Thurston (H.). — *The roman Jubilee*, 234.
Tissier (Mgr). — *La femme française*, 639.
Tixeront (J.). — *L'ordre et les Ordinations*, 235.

U

Um Sitte und Sittlichkeit, 572-573.

V

Vaissière (J. de la). — *Quelques noms de l'Apôtre selon saint Paul*, 640.
Van Volcksen (J.). — *Qui a raison, catholiques ou protestants?*, 541.
Vaucelle. — Cf. **Bataille**.
Vaussard (M.). — *Politique religieuse et « Action française ». Réflexions d'un catholique*, 768.
Vaussard (M.). — *Sainte Marie-Madeleine de Pazzi*, 96-97.
Verfaillie (C.). — *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Epître aux Romains*, 639-640.
Vermeersch (P.). — *Summa nova Juris canonici*, 220.
Vermeersch (P.) et [**Creusen** (P.)]. — *Epitome juris canonici*, 220.
Vermeersch (P.). — *Petit catéchisme des vœux solennels*, 232.
Vidal. — Cf. **Wernz**.
Vigourel (A.). — *La messe primitive*, 767.
Vito (P.). — *Note canoniche sulla procedenza*, 230.
Vreuls (J.). — *Petit guide canonique à l'usage des communautés religieuses à vœux simples*, 232.
Vuillermet. — *La vie au Foyer*, 356.
Vuillermet. — *Les jeunes gens et le sport*, 358.

W

Wahrmund. — *Ordines judiciarii*, 237.
Weigl (E.). — *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch der nestorianischen Streites*, 370-372.

Wernz et Vidal. — *Jus canonicum*, 221.
Wiesen (W.). — *Stoffsammlung fur Schulungsvorträge*, 725.
Wiesen (W.). — *Seelsorge und Seelsorgehilfe*, 723.
Wiesen (W.). — *Seelsorgehilfe und Hausbesuche*, 727.
Wiesen (W.). — *Was will die Seelsorgehilfe von Dir?* 726.
Wiesen (W.). — *Neuzeitliche Caritashilfe*, 723.
Wimer (B.). — *Die Laienkatechese in einer Grosstadt*, 726.
Winslow (E.-J.). — *Vicars and Prefects Apostolics*, 231.
Worlitscheck (A.). — *Der Gemeinschaftsgedanke im Vaterunser*, 639.

X

Xiberta (B.). — *Guidonis Terreni quæstio de Magisterio infaillibili Romani pontificis*, 255.

Z

Zeller (R.). — *Retraite mystique tirée des œuvres du bienheureux Henri Suso*, 602.
Zeiller (J.). — *Pierre-Maurice Masson*, 384.
Zielinski (Th.). — *La religion de la Grèce antique*, 511-512.
Zorell (Fr.). — *Chronique de l'église d'Arbèle*, 376-377.

V. — Table des Revues signalées.

Acta Apostolicæ Sedis, 226.
Ami du Clergé, 508, 632, 763.
Angelicum, 226.
Antonianum, 226.
Archiv fuer katholisches Kirchenrecht, 226.
Biblica, 254, 636.
Bulletin de littérature ecclésiastique, 509, 635.
Collationes Brugenses, 225.
Collationes diœcesis Tornacensis, 225.
Collationes Gandavenses, 225.
Collationes Namurcenses, 226.
Commentarium pro religiosis, 226.
Correspondant, 123, 253, 635.
Chronique sociale de France, 252, 383-384, 761.
Dossiers de l'Action populaire. 252, 384, 633-634.
Ecclesiastical Review (The), 254.
Ephemerides theologicæ Lovanienses, 226.
Etudes, 251-252, 507-508, 634, 761-762
Gregorianum, 226, 510, 764.
Il diritto ecclesiastico, 226.

Il monitore ecclesiastico, 226.
Irenikon, 246.
Lettres (Les), 251, 509, 762.
Monatschift fuer Gottesdienst und kirchliche Kunst, 575-577.
Month (The), 253, 510, 636, 765.
Nouvelle Revue théologique, 226, 230, 634-635.
Palestra del Clero (La), 226.
Pastor bonus, 226.
Periodica de re canonica et morali, 226.
Razon y Fe, 226.
Revue Biblique, 123, 124.
Revue des Deux-Mondes, 253, 510.
Revue des Jeunes, 225, 509, 633.
Revue des sciences philosophiques et théologiques, 635, 763, 764.
Revue des sciences religieuses, 634, 762.
Revue ecclésiastique de Liége, 225.
Revue ecclésiastique de Metz, 226.
Rivista del Clero italiano, 226.
Scuola cattolica, 226.
Studies. An Irish Quarterly Review, 636.
Una, Sancta. 578-580.
Vie diocésaine, 226.
Vie spirituelle, 124-125, 509, 632-633, 764-765.
Zeitschrift fuer katholische Theologie, 253-254, 765
Zeitschrift der Savigny-stiftung fur Rechtsgeschichte, 226.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

Revue apologétique
v.44
1927:1
CBPac

40483

v.44
1927:1

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00331 4139